BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

ÉMILE BRÉHIER

LA FILOSOFÍA DE PLOTINO

Traducción de
LUCÍA PIOSSEK PREBISCH

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA

TÍTULO DEL ORIGINAL FRANCÉS:
“LA PHILOSOPHIE DE PLOTIN”.

INTRODUCCIÓN

Las páginas que siguen reproducen, casi sin variantes, las lecciones de un curso expuesto en la Sorbona durante el invierno de 1921-1922, en la forma que las publicó la Revue des Cours et Conférences. *No desarrollan en su totalidad la filosofía de Plotino; he omitido cuestiones importantes concernientes al mundo sensible, la naturaleza, la materia, el mal en sus relaciones con la materia. Es decir, he limitado mi estudio a lo que Plotino llama, en general, lo* inteligible; *me he detenido allí donde, según expresión suya, "se detienen las cosas divinas", es decir el alma, más allá de la cual sólo existen el desorden y la fealdad de la materia.*

Sin embargo, he conservado el título de Filosofía de Plotino *para designar el estudio de las "cosas divinas" –lo Uno, la Inteligencia y el Alma– por creer que allí se encuentra el corazón de su pensamiento. Esas cosas divinas son la querida patria a la que debe retornar el Ulises que es el alma errante en el mundo sensible, y que, lo mismo que Ulises, debe sustraerse a la seducción de las cosas sensibles, a los atractivos de Circe.*

De esta patria del alma tuvo Plotino un sentimiento tan vivo, tan hondo, tan continuamente presente, que su obra sigue siendo incomparable en medio de las de tantos aventureros intelectuales que se arriesgaron entonces en la misma búsqueda.

Dedico la presente introducción a precisar el estado de espíritu que supone esa predilección apasionada por otro mundo.

En el siglo I de nuestra era comenzó la oposición a las escuelas estoicas que, con un Musonio y un Epicteto, daban sobre todo una preparación para la vida práctica. A ellas se opusieron agrupaciones de un género totalmente diferente que, aislándose de las condiciones normales de la vida civil y política, se consagraban por entero a la contemplación de las cosas divinas. Toda la obra de Filón de Alejandría atestigua las nuevas tendencias; nos enseña que los contemplativos se agrupaban en sociedades; que comunidades organizadas como la de los terapeutas —que Filón describe en su tratado de la Vida contemplativa*— llevaban una vida completamente regular en la que todos los detalles estaban subordinados al intercambio de pensamientos sobre las cosas divinas. En los tres primeros siglos de nuestra era debieron haber existido, sobre todo en Egipto, numerosas comunidades de este género que, sin practicar la vida conventual de los terapeutas, unían sus esfuerzos y se ejercitaban en la meditación. Los escritos herméticos nos dan una prueba de su existencia; nos hacen asistir a las discusiones privadas de estas escuelas, cuyas divergencias doctrinales transparentan la vida intensa que llevaban sin perjudicar la unidad de inspiración.*

Conviene separar estrictamente de los grupos de teólogos contemplativos a las agrupaciones propiamente religiosas que, hacia la misma época, se aplicaban a la práctica de los ritos y de los sacramentos. Los terapeutas de Filón (no más que Filón mismo) ignoraban totalmente este género, y en casi ningún escrito hermético hay la más remota alusión a esta práctica material. Fuera de la discusión y de la enseñanza, el hermetista sólo expresa su sentimiento religioso mediante piadosos himnos.

De este modo apareció, sobre todo en Egipto, un nuevo tipo de hombre contemplativo que difería tanto del filósofo de tradición helénica como del hombre que practicaba las religiones. Una obra como la de Plotino es ininteligible si la queremos reducir a la tradición griega, y no menos si la vemos como un aspecto de las religiones de misterios. Esa especie de ejercitación colectiva en la contemplación —de la que participó Plotino— explica muy bien, por el contrario, ciertos rasgos importantes de su filosofía. La actitud contemplativa, continuada hasta el fin y sin desfallecimiento, conduce a esa visión de las cosas cuyo tipo más acabado en la Antigüedad es el que ofrece Plotino. Para adoptarla sin reservas es necesario despojar mentalmente a la naturaleza de las cosas de todo lo que supone una relación práctica, de cualquier naturaleza que sea, entre nosotros mismos y el prójimo; es necesario convertirnos en sujeto de un "conocimiento inmaculado".

Los caracteres de la realidad inteligible nacen en Plotino de esta actitud. Al comienzo nos sorprenden todas las negaciones que tal actitud implica: nada del Dios filántropo a lo estoico que sale al encuentro de los hombres para socorrerlos, nada de voluntad providencial que ejecuta, según un designio, la obra del mundo; nada absolutamente de esa confianza que atestiguan las plegarias y el abandono del hombre a los dioses. Todo ello supone relaciones prácticas que, si existieran en el mundo divino, forzarían al alma a asumir frente a él una actitud diferente de la contemplativa.

Pero estas negaciones no son más que consecuencias. En la época de Plotino la corriente contemplativa de ideas está tradicionalmente ligada a una predilección por la filosofía platónica. Filón y los hermetistas profesan la misma devoción al Timeo, *y sus fórmulas les son muy familiares. Esta afinidad, esta admiración profunda no impiden, sin embargo, que Plotino abandone al maestro, o que lo interprete a su manera cuando Platón introduce en la realidad algún acto u operación de un orden diferente del contemplativo. En Plotino no se ve ya al demiurgo del* Timeo *realizando la creación del mundo sensible según un modelo ideal; ya no existe la construcción dialéctica de las ideas, cuyos principios se encuentran en el* Filebo *y en el* Sofista, *ni la construcción geométrica de los elementos del* Timeo, *pues tanto la una como la otra hacen intervenir operaciones ideales que constituyen inconvenientes, lastres, retardos para la contemplación. Un mundo sensible cuyo orden no tiene ni comienzo ni fin; un mundo inteligible que no está construído, ni siquiera idealmente, ya que todo está en todo y que en esta transparencia nada obstaculiza la visión, no son tesis de un discípulo de Platón, quien, según la tradición refiere, prohibía entrar a su escuela a quien no fuera geómetra.*

Lo que más apreciaba Plotino en Aristóteles era el valor supremo que asignaba a la contemplación entre las potencias del alma. Pero todavía lo encontró tímido en su afirmación, y consagró todo un tratado (III, 8) a demostrar que las potencias prácticas y creadoras del alma, de la naturaleza y del arte que configuran objetos, no difieren fundamentalmente de la contemplación; que son sus grados más bajos.

Vemos así hasta qué punto la contemplación se va haciendo exclusiva. No solamente invade toda el alma, de la que podría decirse, empleando el lenguaje de Leibniz, que Plotino no le concede otro atributo que la percepción, sino que hasta suprime y descarta de la verdadera realidad a todo objeto definido. Entrar en lo inteligible, contemplar, es salir de lo limitado, de lo mensurable; es ascender a una región donde ya no hay nada que se distinga realmente del resto. Según una comparación que sugiere Plotino, lo sensible es a lo inteligible como es el rostro a la expresión de la fisonomía. En el rostro sensible es donde hay partes simétricas y dimensión calculable: la expresión, en cambio, no es susceptible ni de división ni de medida. Pero si todo objeto

definido constituye un obstáculo, estará dentro de la lógica del sistema no considerar en la contemplación más que el acto de contemplar que tiene en sí mismo su propio objeto. Y esa es, en efecto, la conclusión a que arriba Plotino.

El tema de la soledad del sabio, completamente a solas con el principio supremo al que llegó luego de abandonar sucesivamente todas las realidades limitadas y definidas, es el tema plotiniano por excelencia, y que retomarán los místicos contemplativos de todos los tiempos. Esa "patria" solitaria, donde el sabio no tiene ni amigos, ni familia, ni conciudadanos, es lo contrario de aquel transmundo poblado de seres benévolos o malévolos al que las mitologías y religiones destinan el alma después de la muerte. El estoicismo propone a sus adeptos una especie de reino de los fines, una ciudad de Zeus que no es más que una trasposición ideal de la ciudad terrestre: el sabio estoico vive y quiere vivir en la ciudad terrestre. Pero el contemplativo comienza por retirarse; y la soledad desierta e infinita de la realidad suprema, junto a la cual nadie encuentra audiencia, responde a su deseo más querido. El contemplativo no puede ser más que un solitario que no aguarda ningún eco simpático por parte de la realidad maravillosa, objeto de la visión, realidad que no puede ser definida porque el contemplador quiere escapar a toda relación particular que lo ate a un objeto.

Me propongo, en consecuencia, tratar de que en las obras de Plotino se capte menos una doctrina que un género de vida. Es erróneo considerar que

Plotino es antes que otra cosa un arquitecto de hipóstasis. La trinidad de Bien, Inteligencia y Alma le viene de los platónicos de su tiempo que la habían deducido de una exégesis fácil del Timeo *y del libro VI de la* República*: era una tradición de escuela. Lo que importa es ver cómo la interpreta, conservando sólo los caracteres que corresponden a su necesidad de contemplación. Veremos entonces que la interpretación llega a veces a borrar los contornos precisos de las hipóstasis, a destacar la unión y la continuidad antes que las separaciones.*

*
* *

¿Cómo es posible que una contemplación indefinida, tan formal y vacía, tenga tal acción sobre la sensibilidad, hasta el punto de ocuparla íntegramente? Pero, ¿es tan vacía como en un primer momento parece? Porque es demasiado poco decir que Plotino tiene el sentimiento del mundo inteligible; es más bien sensualidad: contacto, reflejo de luces, transparencia, sabor, olor. Este mundo incluye todo cuanto puede haber de más refinado, de más puro y de más sutil en nuestras sensaciones.

Es como si aquí se invirtiera algo de lo dicho: todo lo que expusimos antes supone que la contemplación de lo inteligible excede al pensamiento, por lo menos al pensamiento normal que es discursivo; pero, por otra parte, Plotino con sus expresiones rebaja lo inteligible al nivel de lo sensible; al menos

las únicas palabras que resultan convenientes para expresar nuestra contemplación de lo inteligible son las que designan la impresión sensible y no las que concuerdan con el pensamiento lógico. Tenemos que explicar esta especie de afinidad entre lo "inteligible" y lo sensible que les permite comunicarse más allá de lo pensable. Pero sólo es posible tal explicación comprendiendo previamente lo que era para Plotino el espectáculo del mundo de los sentidos.

"Hay en la tierra y en el cielo muchas más cosas que en toda tu filosofía", dice Hamlet a Horacio. Y eso es lo que, en efecto, cree el hombre moderno a partir del siglo XVI. Lo sensible contiene una riqueza infinita que presenta al espíritu problemas incensantemente nuevos, porque siempre es necesario inventar medios intelectuales inéditos a fin de captarla: la inteligencia es como un instrumento de exploración, siempre perfectible, de la realidad dada a los sentidos.

No era así para un heleno del siglo III, persuadido de la verdad de una cosmología tradicional desde casi ocho siglos atrás. Entonces la filosofía agotaba, o creía agotar, todo lo que "había en la tierra y en el cielo". Nada menos misterioso, pues, que ese mundo esférico, limitado por orbes animados de movimiento circular, y donde todas las cosas sublunares están regidas por fuerzas elementales, lo cálido y lo seco, lo frío y lo húmedo. La curiosidad estaba presta a desviarse de un mundo que tan pocos secretos tenía ya que revelar. Quizá nunca como entonces la inteligencia humana se haya creído tan próxima a alcanzar el verdadero sistema de las cosas. Sólo saliendo de un mundo como ése podía aún sentirse estimulada.

Por otra parte, este sistema tenía una fisura por donde el espíritu descubría una realidad infinitamente más cautivante. En efecto, el mundo sensible está repleto de hechos notables que rebasan la acción de las fuerzas elementales: movimiento circular de los astros, mutua influencia simpática de las partes del mundo, acción extraña e imprevisible de substancias que observan el médico y el alquimista, vida latente de minerales que se supone inertes, y, por fin y por sobre todo, el maravilloso fenómeno de la luz, que de un golpe penetra la atmósfera sin encontrar la menor resistencia. Todo esto nos revela la presencia constante en este mundo de realidades misteriosas, cuya acción no se somete a ninguna condición material.

En la época de Plotino, y ya desde tiempo atrás, había dos maneras de representar las cosas sensibles: la de los filósofos y la de la experiencia directa, de las técnicas —ya fueran racionales o supersticiosas— de los médicos y metalúrgicos o de los astrólogos y fabricantes de filtros y encantamientos. Por una parte, pues, una física donde no actúan más que fuerzas definidas en un mundo limitado; por otra, una indefinida lista de hechos que se va enriqueciendo gracias a la experiencia creciente de viajeros y naturalistas, y que desemboca en reglas técnicas más que en explicaciones filosóficas. La dualidad de

estas dos físicas es un hecho capital en la historia del pensamiento antiguo; se mantiene también durante toda la Edad media que conoce y pone en práctica la Historia natural *de Plinio el Viejo, obra típica donde están consignados y clasificados todos los hechos que él pudo encontrar. Y en el siglo XIII, las protestas de Roger Bacon a favor de la experiencia y de los "expertos" no son sino la reanudación de una tradición muy larga.*

Pero las dos físicas jamás estuvieron separadas netamente, y la historia de su penetración recíproca derramaría una viva luz sobre la evolución de las doctrinas filosóficas. La doctrina de Plotino es la doctrina por excelencia entre las que pretenden absorber esta imagen de un universo vivo y surcado por fuerzas prodigiosas; en su espíritu, al menos, pues Plotino es todo lo contrario a un curioso y a un coleccionista de hechos raros. Se encontraría en él una larga lista si se enumeraran todos los mirabilia *—telepatía, encantamiento, estatuas mágicas—, de los que habla, o por lo menos alude, como síntomas de esas fuerzas desconocidas que vienen de "allá". Pero Plotino sobre todo se aplica sistemáticamente a reconocer la acción de las mismas fuerzas en los hechos más ordinarios; lo aparentemente excepcional resulta ser el fondo mismo de las cosas. La magia simpática es una rareza sólo en apariencia; sería más acertado decir que la naturaleza misma es mágica. ¿Por qué sorprenderse tanto de la acción a distancia si uno de los hechos más comunes, la percepción visual, supone tal acción? Según Plotino, la afinidad simpática entre el ojo y la luz es la única explicación de esta percepción, en la que una pretendida transmisión de movimiento de la fuente al ojo no desempeña ningún papel. Para que esta afinidad exista, basta que la fuente y el ojo formen parte de un mismo mundo, es decir, de un mundo animado por un alma única. Suponiendo algo imposible, si existiera un objeto visible extraño y exterior al mundo ningún ojo podría verlo. ¿Por qué sorprenderse, entonces, de que un astrólogo pueda predecir el destino de un ser humano por la posición de los astros en el momento de su nacimiento? Pues, aun sin admitir una acción voluntaria e intencionada de los astros, es natural que todas las partes se correspondan y se adecúen entre sí, tal como se adecúan, gracias a la unidad de intención, las posiciones de los miembros de un bailarín en la figura que ejecuta.*

Lo maravilloso se encuentra pues, para Plotino, en todo y en todas las partes de las cosas sensibles. Sólo la costumbre impide que lo veamos, así como el espectáculo constante del cielo estrellado hace que no admiremos ya su belleza. Toda la física de Plotino consiste en luchar contra el hábito, en despertar el adormecido sentido de lo maravilloso. En todas partes señala afinidades internas debidas a la acción del alma, que están escondidas bajo las apariencias.

El mundo inteligible es precisamente esta faz interior de las cosas, cuyo conocimiento parece ser, antes que una abstracción, una especie de ahonda-

miento de la sensación. La belleza de un rostro no consiste en la mera simetría de las partes; puesto que hay rostros simétricos demasiado fríos para ser bellos, la belleza reside en la expresión de la fisonomía, en ese indefinible calor que la anima. Plotino llama inteligible a ese calor. Y si ese "inteligible" no está en la sensación bruta, tampoco está en el pensamiento que razona, que compone, que establece relaciones; está más allá y fuera de toda forma susceptible de construcción y de análisis.

Lo que la expresión es al rostro, es la realidad inteligible íntegra al conjunto del mundo sensible. Esta realidad es como la fisonomía del universo, como la expresión que el rostro muestra a nuestro sentido. Pensar es pues, para Plotino, captar la unidad de un tema del cual las sensaciones nos dan sólo elementos dispersos; es captar la intención de un bailarín en la multiplicidad de los movimientos de una figura, la unidad viva del curso circular de un astro a través de la infinitud de posiciones que sucesivamente ocupa. Es ir hacia una realidad que, lejos de perder absolutamente nada de la riqueza de la sensación, la desborda descubriendo su hondura.

Así se explica el carácter sensual, cautivante, excitante de la realidad inteligible en Plotino. La contemplación de lo inteligible está en la misma línea que la contemplación de lo sensible; la continúa directamente sin pasar por las ideas lógicamente encadenadas, pues no se asciende de lo primero a lo segundo por un razonamiento y por una inducción, sino

exclusivamente por medio de una contemplación más recogida y más intensa.

Pero si en la concepción plotiniana la realidad sensible se presenta de tal modo que permite esa profundización y ese paso directo a lo inteligible, es porque esa realidad ya es objeto de una contemplación. Un mundo tan maravilloso, con sus misteriosas correspondencias, no es el mundo de los objetos cotidianos que el hombre utiliza y del cual depende. Es el mundo del contemplativo solitario y aislado que escapó a la magia y a la atadura de las cosas. El término que une lo sensible y lo inteligible, y que opone uno y otro al pensamiento discursivo es pues, también y siempre, la contemplación.

Esta consideración fué el punto de partida de los problemas históricos que llegué a plantearme con respecto a Plotino. Hace mucho tiempo que murió la vieja idea de un helenismo que se habría desenvuelto sin recibir influencia de fuera, y no hay derecho de seguir estudiando los autores como si se mantuviera aún en vigencia. No hay duda de que a partir de Alejandro los griegos "helenizaron" Oriente, pero que también Egipto, esa "tierra donde se fabrican dioses" [1]*, dejó su honda señal, no sólo en las costumbres, sino también en las ideas de los griegos, no obstante el esfuerzo de los gobernantes de Egipto por mantener lo indígena en condición inferior. Nosotros creímos necesario —como se verá— tender nuestra mirada aun más allá de Egipto a fin de hacer inteligible el pensamiento de Plotino. Al*

[1] Asclepius 23, *b*, en *Hermetica*, ed. Scott., pág. 338, 6.

remontarnos hasta la India, pensamos en la Alejandría que —según una descripción reciente— "veía de continuo pasar o detenerse temporariamente una tumultuosa multitud cosmopolita; los pequeños bronces y terracotas permiten discernir tipos étnicos muy marcados... griegos, italianos, sirios, libios, cilicianos, etíopes, árabes, bactrianos, escitas, hindúes, persas, es la enumeración no limitativa que todavía en el siglo IV hace San Juan Crisóstomo" [2].

Y creímos que era legítimo, y hasta necesario, emitir una hipótesis acerca de las relaciones de Plotino con la India, que quizá otros, más competentes, se propongan verificar.

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Esta edición reproduce, sin cambio notable, el texto de la primera. Añade, no obstante, a) *un apéndice concerniente a la teoría del mundo sensible y de la materia, y* b) *una breve noticia bibliográfica que indica tan sólo los trabajos más importantes sobre Plotino aparecidos después de 1928*.*

[2] Victor Chapot, *Le monde romain*, colección "L'Évolution de l'Humanité", 1927, pág. 292.

* Esta noticia ha sido ampliada en la presente edición en español. (*N. del E.)*

CAPÍTULO I

EL SIGLO III DE NUESTRA ERA

Pocos períodos hay más dramáticos que el fin del paganismo. El Imperio romano, amenazado desde el exterior por los bárbaros al norte y por los persas al este, está desgarrado interiormente por crisis de toda índole: una conmoción moral, social e intelectual trastrueca el sentido de los valores que habían sustentado el viejo mundo. Época rica en aspectos pintorescos también, en que el historiador del pensamiento se deja seducir fácilmente por la confusa mezcla de doctrinas y por las más extrañas e inesperadas combinaciones de ideas procedentes de Oriente y del Asia menor con la vieja filosofía griega.

Dentro de este período, el siglo III, en que Plotino vive (204-270), es indudablemente uno de los más agitados; y la elaboración de su filosofía, que pretende mantener en toda su amplitud el pensamiento de viejos tiempos, coincide precisamente con la época en que —según el reciente estudio de Ferrero [1]—

[1] *La ruine de la civilisation antique*, Paris, 1921, pág. 43.

se produjo la ruina de la civilización antigua. "La revuelta de Maximino (235) —dice— señala el comienzo de una interminable serie de guerras civiles, de guerras con el exterior, de calamidades diversas, pestes y hambres, que duraron sin interrupción medio siglo y que despoblaron y empobrecieron el Imperio al destruir las *élites* que lo habían gobernado, pacificado y civilizado durante los siglos I y II, y, con las *élites*, las artes de la paz y la parte mejor de la cultura greco-latina... El nivel de la cultura —añade (pág. 79)— desciende en todas partes: en filosofía, en derecho, en literatura, porque los nuevos dominadores la desprecian y la ignoran. La decadencia se extiende a todas las industrias. Y finalmente la religión, el politeísmo pagano, que había sido la base de la vida política, social, intelectual, está en trance de morir. Los cultos de Oriente irrumpen por todas partes... El cosmopolitismo del Imperio, la mezcla de razas, religiones, costumbres, culturas; la unificación del gobierno, las nuevas doctrinas religiosas y filosóficas asestaron un golpe mortal, al mismo tiempo, al politeísmo y al espíritu de tradición local... La civilización greco-latina era aristocrática en un grado que apenas podemos suponer; su fuerza residía en las *élites* muy restringidas."

En realidad, esta época vió la ruina definitiva e irreparable de filosofías dogmáticas que, desde cinco siglos atrás, eran los guías morales de las gentes cultivadas: el estoicismo y el epicureísmo. A fines del siglo II, el escepticismo de un Sexto Empírico

reunió todos los argumentos posibles contra ellos; y el ideal severo de los estoicos sobrevivió sólo en los andrajosos cínicos, para quienes ya no contaba el pensamiento filosófico.

Es, por el contrario, la época de los comentadores. Se estudia a Platón; poco antes que Plotino, Alejandro de Afrodisia escribe detallados comentarios a las obras de Aristóteles. Los filósofos tienen la constante inquietud de adherirse a una tradición y de no presentar sus pensamientos más que como la exégesis de las obras de los viejos maestros. Plotino mismo no es una excepción: "Debemos admitir que antiguos y bienaventurados filósofos —escribe con estilo devoto—[2] descubrieron la verdad. Falta determinar cuáles son los que la encontraron, y cómo podemos nosotros aprehender su pensamiento." "Nuestras teorías —proclama además— nada tienen de nuevo y no son de ahora. Fueron enunciadas hace largo tiempo, mas no desarrolladas; y nosotros no somos otra cosa que los exégetas de esas viejas doctrinas, cuya antigüedad nos la atestiguan los escritos de Platón."[3]

Son éstas declaraciones un poco exageradas, pues, en realidad, el espíritu de la época se imprimió vigorosamente en su filosofía. En medio de la decadencia de todas las especulaciones científicas y morales, el sentimiento religioso se desenvolvía con una fuerza hasta entonces desconocida en Occidente, adueñándose de la imaginación y de la inteli-

2 *Enéadas*, III, 7, 1. 13, ed. Guillaume Budé.
3 *En.* V, 1, 8.

gencia. Desde tiempos anteriores a Plotino venía produciéndose un movimiento inverso y convergente de la filosofía —cuyas concepciones del universo se orientan por entero hacia la solución del problema del destino humano— y de la religión, que considera imposible resolver el problema de la salvación del alma sin un sistema filosófico del universo.

Por una parte, el siglo precedente presencia, con Apuleyo o Numenio, la renovación del platonismo porque en Platón se piensa encontrar una filosofía que satisfaga las necesidades religiosas. Se extrae del platonismo todo cuanto conviene a este fin; se concede valor a elementos que no tenían más que un lugar bastante restringido, como la teoría de los demonios que ocupa el primer plano en Apuleyo, porque esos seres intermediarios permiten la unión del alma con Dios.

Por otro lado, las religiones admiten como ingredientes suyos ciertas concepciones filosóficas. Dentro del cristianismo continúan desenvolviéndose, en el siglo III, las teorías gnósticas que vinculan el drama de la salvación y de la redención con una cosmogonía y una cosmología complicadas. Y los cristianos de Alejandría que combaten estas herejías —los Clemente, los Orígenes— son sin embargo, a su manera, filósofos, y encaminan su pensamiento teológico según ideas griegas. Si en esta época las religiones universales gozan de privilegio, es necesario ver claramente que esta pretensión al universalismo reposa en la convicción de que las tesis que afirma

esta religión son verdaderas filosófica y científicamente. El mismo gobierno imperial buscaba esta universalidad: el emperador Aureliano que, cuatro años después de la muerte de Plotino, estableció en Roma el culto oficial del *Dios Sol*, vió en ello sin duda un modo de consolidar la unidad del imperio: "hizo colocar en el templo del nuevo dios las dos estatuas de Helios, el sol greco-latino, y de Baal, el tipo oriental de la divinidad solar".[4] Así, la fusión de creencias coincidía, en forma completamente natural, con una tendencia a cimentar estas creencias en una concepción del universo.

*
* *

En un pensador de la talla de Plotino, ese movimiento convergente de la religión y de la filosofía no lleva, de ningún modo, a una confusión.

Considerando ciertos aspectos, el sistema de Plotino puede colocarse en la misma línea que la especulación teológica de Orígenes. Uno y otro se caracterizan por una relativa sobriedad de la imaginación y por una indudable tendencia a reaccionar contra las fantasías desbordantes como las de los neoplatónicos del siglo II o de los gnósticos. El siglo III es un siglo, en general, de temperamento racionalista, y todavía no hallamos en él la teurgia y las prácticas mágicas en que habían de concluir los últimos neoplatónicos.

[4] Homo, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, pág. 190.

Pero existe una razón más profunda. Basta leer el tratado que Plotino escribió *Contra los Gnósticos* para comprender hasta qué punto sintió el conflicto entre las concepciones del universo y de la vida que las nuevas religiones de salvación ofrecían a sus fieles, y las antiguas concepciones helénicas con que estaba vinculado.

Por una parte, una concepción histórica, dramática, mítica del universo. El universo tiene una historia verdadera. Experimenta crisis que se caracterizan por transformaciones profundas. Creación, caída, redención (preceda la creación a la caída o la siga como en los gnósticos), se deben a iniciativas imprevisibles, inesperadas, que, al no tener su razón en la esencia misma de las cosas sino en voluntades buenas o malas, producen sólo un estado pasajero: nada hay de eterno ni en la creación ni en las consecuencias de la caída.

Por otra parte, una concepción racional de la realidad. Desde el comienzo hasta el fin (todavía en el *De Principiis* de Damascio, escrito en el siglo VI) la filosofía griega trata ante todo de descubrir un lazo racional entre las formas de la realidad que permita que las formas se sucedan de modo necesario y sin la menor arbitrariedad. Se atenúa en la medida de lo posible lo que puede aparecer de mudable y de variable en el universo. Se piensa, en efecto (y esta es una de las creencias favoritas de Plotino), que el tiempo se divide en vastos períodos cada uno de los cuales reproduce los mismos hechos en el mismo orden. Se introduce así lo estable

en lo inestable; precisamente lo pasajero es lo que no tiene el derecho de existir.

Tan pronto como un pagano instruído juzgó digna de atención la concepción cristiana del universo, no se engañó respecto a ella. Celso, que era un espíritu cultivado, aunque sin gran profundidad filosófica, señaló acertadamente, en el *Discurso verdadero* escrito en 178 contra los cristianos, que allí estaba el punto que tornaba irreconciliables a las dos doctrinas: "Si se cambia la más mínima de las cosas de este mundo —dice— todo se trastornará y desaparecerá"; pues bien, la encarnación es un cambio de esta índole. Exclama, también, más adelante: "¡Por lo tanto, sólo después de transcurrida una eternidad Dios se acordó de juzgar a los hombres! ¡Antes, pues, no se inquietaba!" [5]

De estas dos concepciones del universo dependían dos concepciones radicalmente diferentes de la vida espiritual. Si la realidad es un sistema racional acabado y sin historia, el único ideal consiste en aprehender esa realidad tal cual es, más allá de las apariencias que la ocultan. La vida espiritual es, pura y simplemente, el desarrollo de la inteligencia contemplativa que no experimenta esa especie de renovación profunda del ser, ese renacimiento que procuraban no sólo el cristianismo sino todas las religiones de la época.

Es evidente que en Plotino hay a la vez una afinidad y una repulsión ante las formas religiosas nuevas. Una afinidad a causa de la intensa experiencia

[5] Citado por Orígenes, *Contra Celso*, IV 3.

que tenía de la vida espiritual, a causa del problema, para él esencial, de la restauración del alma a su estado primitivo. Una repulsión a causa de su concepción del universo estrictamente racionalista que excluye toda transformación profunda. El hombre que escribió: "¡Si las cosas van haciéndose cada vez mejores, se sigue de ello que no estaban bien desde el principio! Si, por el contrario, estaban bien, es necesario que permanezcan idénticas a sí mismas"[6], es evidentemente antípoda del espíritu cristiano.

La tensión que continuamente se advierte en la filosofía y hasta en el estilo de Plotino resulta de esta compleja posición histórica. Allí se funda igualmente la divergencia de las interpretaciones acerca de sus relaciones con el pensamiento de su tiempo. Vacherot ve en él, antes que nada, al ecléctico que combinó de manera más o menos feliz tradiciones diferentes. Los antiguos historiadores de la filosofía, Brucker, Tenneman, consideran al sistema de Plotino como resultado de una invasión de ideas orientales extrañas al espíritu griego. Richter[7] por el contrario, y más recientemente H. K. Müller[8], lo consideran como un fiel defensor del racionalismo helénico.

Esta divergencia se explica fácilmente. Plotino se adhiere de todo corazón y con toda su voluntad a la filosofía griega, pero los problemas que se plantea son problemas que la filosofía griega jamás encaró, es decir, problemas propiamente religiosos. De allí un esfuerzo por adaptar la filosofía griega a puntos de vista que no eran los suyos; de allí una transformación profunda del helenismo, una especie de violencia hecha a la filosofía griega para hacerle decir lo que no estaba tal vez capacitada para decir.

6 *Enéadas*, VI, 7, 3.
7 *Neuplatonische Studien*, Halle, 1861-1867.
8 "Orientalisches bei Plotinos?" *Hermes*, 1914, pág. 70.

CAPÍTULO II

LAS "ENÉADAS"

Es imposible interpretar correctamente el pensamiento de un filósofo sin tener en cuenta la forma literaria de sus obras. La forma literaria revela las intenciones de un autor, que difieren bastante según escriba un curso, una exposición dogmática, un ensayo, una obra de circunstancia, una carta o un escrito polémico. Es necesario, pues, atender a la forma a fin de comprender, en todo su alcance, las ideas que expresa.

Por eso trataré primero de dilucidar qué son las *Enéadas* donde Plotino consignó su pensamiento.

Las *Enéadas* se componen de cincuenta y cuatro tratados, desiguales en extensión y repartidos en seis grupos de nueve. Estos grupos están ordenados sistemáticamente: el primero se refiere al hombre y la moral, el segundo y el tercero al mundo sensible y la providencia, el cuarto al alma, el quinto a la Inteligencia, el sexto a lo Uno o al Bien. En este orden hay una intención visiblemente dogmática que consiste en partir de sí mismo (I) y del mundo

sensible (II y III) para remontarse, mediante una ascensión gradual, al principio inmediato del mundo que es el alma (IV), luego al principio de esta alma que es la Inteligencia (V) y, finalmente, al principio universal de todas las cosas que es lo Uno o el Bien (VI).

Pero este progreso sistemático es sólo una apariencia. Los escritos de cada grupo, a pesar de sus títulos, tratan en general de todas las cuestiones o, al menos, suponen conocida toda la doctrina. En este aspecto, las *Enéadas* de Plotino contrastan completamente con las producciones posteriores de la escuela neoplatónica, obras de profesores ejercitados en una larga tradición escolar. El *Manual de teología* de Proclo, en el que todas las materias guardan un orden perfecto, es un ejemplo de estas últimas.

Sabemos, en efecto, que la agrupación sistemática de los tratados se debe a Porfirio, el fiel secretario de Plotino que, muerto ya su maestro, los agrupó y los intituló para editarlos.[1] Es necesario pues, para comprender la obra, hacer abstracción de esta distribución en grupos.

Ahora bien, gracias a la *Vida de Plotino*, escrita por Porfirio, podemos conocer con bastante precisión el orden cronológico de los escritos y su historia. Sabemos que Plotino no se decidió a escribir sino muy tarde, a los 51 años, en 255, cuando llevaba ya diez enseñando en Roma. A los 59 años, en 263, en el momento en que se le acercó Porfirio, había

[1] Porfirio, *Vida de Plotino*, cap. IV y cap. XXIV.

escrito veintiún tratados; escribió veintitrés entre 263 y 268, durante la permanencia de Porfirio en Roma, y nueve desde 268 hasta su muerte (270).[2]

Esos escritos, cuya lista cronológica nos proporciona Porfirio [3] se deben, pues, a un profesor ya muy conocido, cuya doctrina ha alcanzado completa madurez. Están ligados, además, de una manera tan estrecha a su enseñanza, que sería imposible comprenderlos sin imaginar lo que era esta enseñanza.[4]

* * *

Plotino no era un profesor a sueldo. Sus lecciones eran públicas y gratuitas.[5] Además contaba a su alrededor con un círculo de amigos ricos que proveían las necesidades de su vida. Consejero del emperador Galiano [6], director de conciencia de muchos personajes aristocráticos, llevaba la vida de uno de los tantos sabios que, en el mundo grecoromano, desempeñaron un papel moral tan fecundo.[7] Se le confiaba la tutela de muchos huérfanos [8]

[2] *Vida de Plotino*, cap. III y IV.

[3] La exactitud de esta lista está confirmada por las referencias de un tratado a otro. *Cf.* al respecto Gollwitzer, "Die Reihenfolge der Schriften Plotins, *Blätter für das Gymnasialschulwesen*, vol. XXXVI, 1900.

[4] *Cf.* sobre este punto Carl Schmidt, "Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christenthum" (*Texte und Untersuchungen* de Harnack, vol. V, 1901).

[5] *Vida de Plotino*, cap. I, l. 13.

[6] *Ibid.* cap. XII.

[7] *Cf.* por ejemplo, el retrato que Luciano dejó de Demonax en el escrito del mismo nombre.

[8] *Vida de Plotino*, cap. IX, l. 5.-9.

y se le tenía especial confianza en su manera de juzgar a los hombres.[9]

Los oyentes a quienes se dirigía y para quienes escribía eran, casi siempre, hombres formados, ya instruídos en filosofía, y que antes de asistir a sus cursos habían conocido en otra parte direcciones filosóficas o religiones diferentes a las suyas. De allí que acogiera como amigos [10] a cristianos gnósticos. Sus discípulos más queridos eran Amelio, procedente de la escuela del estoico Lisímaco, y Porfirio, un asiático de Tiro que lo conoció a los 32 años después de haber publicado una importante obra de filosofía religiosa: *La filosofía de los oráculos.*

La mayor parte de sus cursos transcurría en discusiones. "Permitía —nos cuenta Porfirio— que se le hicieran preguntas; y a menudo faltaba el orden en su escuela y se llevaban a cabo discusiones ociosas."

Esta libertad no dejaba de sorprender ni de escandalizar a algunos oyentes de paso, habituados a los discursos bien ordenados. En cierta ocasión, Porfirio interrogó a Plotino durante tres días acerca de la unión del cuerpo con el alma. Esta forma de proceder disgustó a un tal Taumasio, oyente extraño a la escuela, quien "decía que quería consignar por escrito los argumentos generales desarrollados en la discusión, y oír hablar al propio Plotino; pero no podía consentir que Porfirio diese respuestas y formulase preguntas". "Sin embargo, le replicó Plotino, si Porfirio no indica con sus preguntas las dificultades que tenemos que resolver, no tendremos nada que escribir."[11]

[9] *Ibid.* cap. XI.
[10] *En.* II, 9, 10, l. 3.

El pensamiento de Plotino sólo se excitaba y se despertaba en la discusión. También, por lo general, el curso se iniciaba con una lectura. "Leíanse en sus conferencias los comentarios de Severo, de Cronio, de Numenio, de Gayo y de Ático; también obras de peripatéticos, las de Aspasio, de Alejandro de Afrodisia, de Adrasto, y de otros semejantes... Penetrábase rápidamente Plotino de aquello que se leía; luego exponía en pocas palabras las ideas que le sugería una profunda meditación."[12]

Así el oyente se confunde íntimamente en el trabajo de pensamiento del maestro. La filosofía de Plotino, como la mayoría de todas las filosofías de la Antigüedad, es una filosofía primero hablada. El trabajo realizado en su escuela es un trabajo colectivo. Cuando Porfirio ingresó, se sorprendió no poco al oír sostener una tesis que se acordaba mal con la interpretación ortodoxa de Platón. Efectivamente, Plotino enseñaba que los objetos conocidos por la inteligencia no le eran exteriores, sino que estaban en ella misma. Porfirio escribió un pequeño tratado contra la opinión de su nuevo maestro: "Plotino se lo hizo leer por Amelio, y, luego que éste se lo hubo leído, le dijo riéndose: 'A ti te incumbe resolver esas dificultades que Porfirio me ha planteado porque no comprende bien mi doctrina.' Amelio compuso un

[11] *Vida de Plotino*, cap. XIII.
[12] *Ibid.* cap. XIV.

libro bastante voluminoso para responder a mis objeciones. Repliqué. Volvió a escribir Amelio. Este tercer trabajo me hizo comprender, por fin, el pensamiento de Plotino." [13]

El discípulo se asociaba al trabajo del maestro para convencer a los nuevos discípulos. Entre éstos se encontraban cristianos gnósticos que, no obstante su presencia en la escuela de Plotino, seguían sosteniendo la tesis, tan contraria a la opinión de Plotino, de que el mundo era obra de un demiurgo maligno. A fin de convencerlos no se contentó con escribir él mismo un tratado (el noveno de la segunda Enéada). También encargó a Amelio y a Porfirio discutir detalladamente las pruebas de autenticidad de los pretendidos libros revelados en que los gnósticos apoyaban su fe.

Como se ve, la escuela de Plotino es ante todo un círculo de amigos en donde el maestro se esfuerza por mantener una vida espiritual intensa. Es un amigo exigente que quiere la unidad, pero que no emplea más que el dulce rigor de los argumentos. He aquí su sorpresa alarmada cuando no lo consigue: "Me da vergüenza pensar —dice a los gnósticos a quienes aún no había convencido— que algunos amigos que se toparon con esa doctrina (se trata de la creación del mundo por un demiurgo maligno) antes de trabar amistad con nosotros, perseveran en ella, no sé por qué." [14]

No es menos celoso de la dignidad moral de su

[13] *Ibid.* cap. XVIII.
[14] *En.* II, 9, 10, l. 3.

escuela. Trata de separar de los negocios públicos a aquellos que más le interesan entre sus amigos ricos. No siempre triunfa.[15] Pero a veces triunfa por demás. Así lo ilustra la historia del senador Rogaciano, "que se había desprendido tanto de las cosas de la vida que abandonó sus bienes, despidió a sus domésticos y renunció a sus dignidades... De dos días comía sólo uno... Plotino era muy amigo suyo; hacía de él grandes elogios y lo proponía como modelo a quienes querían llegar a ser filósofos".[16]

* * *

Así puede comprenderse mejor el carácter de las *Enéadas*. No son más que la redacción de las discusiones de la escuela. Plotino escribe sobre los temas que se le presentan [17] y sus libros dan a menudo la impresión de una estenografía. No están escritos para propaganda religiosa popular, sino para el pequeño círculo de iniciados ante el cual fueron concebidos. "Eran dados a conocer —nos dice Porfirio refiriéndose a los veintiún primeros tratados escritos por Plotino— a un pequeño número de personas; no era fácil procurárselos; se los entregaba con precaución cuando se juzgaba dignas a las personas que los recibían." [18]

[15] *Cf.* Zéthus, *Vida de Plotino,* cap. VII.
[16] *Vida de Plotino*, cap. VII.
[17] τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις *Ibid.*, cap. IV.
[18] *Ibid.*, cap. IV.

Los tratados están ligados a la vida de la escuela. Señalé un ejemplo en el tratado contra los gnósticos. A instancias de Amelio y de Porfirio, Plotino escribió los tratados cuarto y quinto de la sexta Enéada.[19] Porfirio nos relata extensamente en qué circunstancias escribió el cuarto tratado de la tercera Enéada, *Del demonio que nos ha tocado en suerte.*[20] Pero aun careciendo de estas informaciones externas, una lectura atenta de las *Enéadas* nos muestra que sus tratados se refieren a una discusión en curso. Por ejemplo, los tres extensos tratados (IV, 3, 4 y 5) relativos al alma están precedidos de esta declaración: "Es conveniente tratar todas las dificultades relativas al alma que deben ser puestas en claro; aun cuando quedemos sin resolverlas, nos beneficiaremos, al menos, conociendo la dificultad de estas cuestiones." Hay aquí una evidente alusión a una larga serie de dificultades que poco a poco fueron acumulándose: estos tratados señalan el término de un debate. Por otra parte, en el primero de ellos (§ 1 a 6) Plotino combate claramente, con respecto al origen de las almas, una tesis de naturaleza estoica que trataba de apoyarse sobre los textos de Platón, como si alguno de sus discípulos la sostuviera.

Así se explica que la doctrina de Plotino no esté expuesta parte por parte en una serie de tratados, sino que, un poco a la manera de Leibniz, su autor la haya desarrollado casi íntegramente en cada uno

[19] *Ibid.*, cap. V, 1. 6.
[20] *Ibid.* XII.

de los tratados desde el punto de vista particular del tema sometido a examen.

Se explican así igualmente sus peculiares procedimientos de composición. Siempre tenemos la impresión que el oyente está muy cerca. A veces, hasta exigiendo explicaciones al maestro. Así, en un pasaje (IV, 5, 8), acaba Plotino de cerrar una discusión sobre la visión de los objetos a distancia, y luego añade: "¿Es esto suficiente? Entonces ya está demostrado. ¿No? Busquemos pues más pruebas." Estos movimientos de auditorio son frecuentes. Una larga digresión sobre los números[21] precede a esta reflexión: "Pero se nos pide ahora volver a nuestro tema", que suena como una benévola advertencia del auditorio al profesor que se aleja del asunto. Otras veces se ve que el oyente se impacienta un poco ante el idealismo trascendente del maestro y trata de hacerlo descender del cielo a la tierra: "¡Trastrocáis el sentido de todo con vuestros términos pomposos! Decís que la vida es un bien, que la inteligencia es un bien. Y, ¿por qué habría de ser un bien la inteligencia? ¿En qué se revela que aquel que piensa las ideas posee el bien en virtud de esa contemplación? Seducido por el placer de esa contemplación se engaña al decir que es un bien, como se engañaría al decir que la vida es un bien. No es un bien sino porque es agradable."

Pasajes como éstos son los que confieren a las *Enéadas* una fisonomía tan viva y nos hacen percibir el eco de la enseñanza misma de Plotino.

[21] *En.* V, 5, 5.

Reducido a su más simple esquema, un tratado de Plotino se divide, por lo general, de la manera siguiente: la aporía en que la cuestión a resolver se plantea; la demostración que se efectúa mediante la dialéctica; la persuasión que se esfuerza en convencer; y finalmente, para concluir, una especie de elevación o de himno que proclama la dicha de haber accedido al mundo inteligible. Pero nada hay en este plan de sistemático, nada de concluído de una vez por todas.

Casi siempre la aporía es una cuestión tradicional en las escuelas filosóficas. Por ejemplo: ¿Qué es el hombre (I, 1)?, o la antigua paradoja estoica: ¿Aumenta la felicidad con el tiempo (I, 5)?, o también un problema físico muy debatido: ¿Cómo es posible la visión a distancia (IV, 5)? La aporía puede ser también una dificultad acerca del sentido de un pasaje de Platón o de Aristóteles. Por ejemplo, el tratado sobre las virtudes (I, 2) es la interpretación de la fórmula de Platón: "La virtud es una semejanza con Dios." El tratado sobre el mal (I, 8) es, ante todo, la exégesis de un texto difícil del *Teetetos*. Otros tratados investigan el sentido de ciertas nociones aristotélicas de uso corriente en la filosofía, como acto y potencia (II, 5), o "pensamiento del pensamiento" (V, 3).

La demostración dialéctica es un verdadero diálogo. Se desarrolla en una serie de preguntas y respuestas que se suceden rápidamente. Con frecuencia la objeción está representada por una simple palabra, y a veces cuesta trabajo seguir el intercambio incesante de preguntas y respuestas. La traducción de Bouillet[22], tan meritoria en tantos aspectos por haber abierto el camino, no produce, sin embargo, tan a menudo como haría falta, el sentimiento de esa rápida alternancia de contradictor y de maestro. He aquí un ejemplo de esa dialéctica: se trata de esa tesis tan paradójica de Plotino de que el principio supremo, lo Uno, no está dotado de pensamiento ni de conocimiento. La discusión se anima: "¡Cómo! ¡No se conocerá ni a sí mismo ni a las otras cosas! —No, se mantendrá inmóvil en su majestad. Las otras cosas son posteriores a él... —¿Y la Providencia?[23] —Basta con que él, de donde todo deriva, sea. —¿Qué relación guarda consigo mismo si a sí mismo no se piensa? —Quedará inmóvil en su majestad..."[24]

Pero Plotino, conocedor de los hombres, siente la necesidad, no sólo de probar por la inteligencia, sino también de convencer y de seducir al alma: "Es necesario —dice repetidas veces—[25] unir la convicción a la fuerza coactiva de las demostraciones." Siente demasiado, para limitarse a la demostración, que la vida espiritual en el hombre no puede reducirse a la pura inteligencia. "He aquí una demostración —dice en uno de sus tratados—; pero, ¿estamos persuadidos en efecto? La demostración implica

[22] *Les Ennéades de Plotin*, traducidas por M. P. Bouillet. Paris, Hachette, 1857, 3 vol.

[23] Es decir: ¿acaso el hecho de la Providencia no prueba que Dios se inquieta por las cosas exteriores a él?

[24] *En.* VI, 7, 39.

[25] Entre otras, *En.* VI, 7, 40.

la necesidad pero no la convicción. La necesidad reside en la inteligencia, y la persuasión en el alma. Igualmente, tratamos de convencernos antes que ver la verdad con la pura inteligencia. En tanto nos hallamos en la región superior, en la inteligencia, nos contentamos con el razonamiento... Pero una vez vueltos a este mundo, al alma, buscamos los medios de persuadirnos, como si quisiéramos ver un modelo en su imagen." [26] Hay veces que Plotino va muy lejos en esta dirección; y aun cuando es bastante sobrio, está en la peligrosa pendiente que conduce a introducir en la filosofía cualquier argumento a condición de que sea capaz de seducir. Un ejemplo es aquel pasaje en que la demostración espiritualista cede su lugar a algo que linda con la experiencia espiritista. Después de haber dado las pruebas de la inmortalidad del alma, Plotino añade: "Se ha dicho lo necesario a quienes piden una demostración. Para quienes buscan una prueba sensible, hay que extraerla de las numerosas tradiciones concernientes a este tema, de oráculos de los dioses ordenando apaciguar la cólera de las almas contra las cuales se ha cometido injusticia, rendir honores a los muertos... Almas que antes residían en hombres no cesan de hacer bien a los hombres; nos son útiles informándonos acerca de todas las cosas por oráculos." [27]

Por último, el desarrollo de las exposiciones concluye con lo que habíamos llamado elevaciones,

[26] *En.* V, 3, 6.
[27] *En.* IV, 8, 15.

especie de meditaciones interiores, donde el estilo se torna más pleno, y donde se describe el estado apacible del alma que por fin ha llegado a la verdad. [28]

*

* *

Estos pensamientos están expresados en un estilo que mucho dió que pensar. En efecto, es a veces descuidado, oscuro e incorrecto (se sabe, por otra parte, que Porfirio estaba encargado de corregir las negligencias de esas obras escritas muy rápidamente y de un solo tirón). Pero también es verdad que, con todos sus defectos, el estilo de Plotino es uno de los más bellos que existen porque tiene siempre el movimiento de un pensamiento vivo. Se despliega a menudo en imágenes brillantes. La imagen, en Plotino, no es un ornamento externo; es un elemento integrante del pensamiento. En efecto, y como frecuentemente lo advierte, Plotino tiende a expresar realidades ante las cuales es impotente el lenguaje. Sólo resta entonces sugerirlas por analogía.

Algunas de esas imágenes son tan sólo ingeniosas y bellas. La parábola del dueño de casa, por ejemplo, en la que expresa el estado del alma de quien abandona la Inteligencia para contemplar el principio supremo: "Un hombre que ha entrado en una casa ricamente adornada mira y admira todas esas riquezas antes de haber visto al dueño de casa; mas, desde el momento en que lo ve, desde el mo-

[28] Por ejemplo, *En.* VI, 9, fin.

mento en que ama a ese dueño que no es una fría estatua, abandona todo el resto para mirarlo a él, únicamente." [29]

Y también la parábola del gran rey, donde se describen los estados del alma en su marcha progresiva a través del mundo inteligible: "Delante del gran rey avanzan, en su séquito, primero los personajes de menor importancia, luego hombres de dignidad cada vez más elevada, luego los que están más próximos al rey y desempeñan las funciones más reales, y, finalmente, los que a su lado gozan de los más altos honores. A continuación de todos ellos, aparece de pronto el gran rey; los asistentes lo honran y lo adoran. . ., si ellos no han partido ya, contentos con haber asistido al desfile de la escolta." [30]

Pero la imagen propiamente plotiniana y verdaderamente reveladora de su genio es esa imagen dinámica, esa imagen tendencia, si así pudiera decirse, que obliga al alma a pensar lo inmaterial mediante una serie de modificaciones que hace sufrir a la imagen dada en un comienzo. Así, a fin de que imaginemos cómo un solo y mismo ser puede estar en todas partes a la vez, emplea, entre otras, la siguiente imagen: "La mano puede apresar un cuerpo por entero, una pieza de muchos codos, y otros cuerpos más al mismo tiempo; su fuerza se propaga a todos esos cuerpos; y, sin embargo, esa fuerza no se divide en la mano en partes iguales

29 *En.* VI, 7, 35.
30 *En.* V, 5, 3.

a los cuerpos que apresa. Y, aunque la fuerza se propague hasta los límites de esos cuerpos, la mano se mantiene en los límites de su propia extensión sin extenderse en los cuerpos que levanta. Si otro cuerpo se suma a estos cuerpos, siendo la mano capaz de sostener el todo, su fuerza se extiende al nuevo cuerpo sin dividirse en tantas partes como el cuerpo tiene. *Y suponiendo suprimida la masa corporal de la mano*, dejando subsistir la fuerza que sostiene a todos esos cuerpos y que antes sostiene a la mano misma. . ., ¿no sería acaso una sola y la misma fuerza indivisible la que estaría en el conjunto de cuerpos, y no sería de la misma manera en cada parte?" [31] Se ve aquí cómo la imagen, por medio de modificaciones convenientes, se aproxima tanto a la idea, que tiende a convertirse en una visión directa e inmediata.

31 *En.* VI, 4, 7. *Cf.* igualmente el párrafo siguiente.

Capítulo III

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA DE PLOTINO

Todos los intérpretes están de acuerdo en reconocer que en Plotino coexisten dos órdenes de cuestiones: el problema religioso, relativo al destino del alma, al medio de restaurarla a su estado primitivo, y el problema filosófico, relativo a la estructura y a la explicación racional de la realidad. Pero las interpretaciones divergen acerca de cuál sea la relación que estos dos problemas guardan entre sí. Leyendo sólo la exposición de Zeller en el tomo III de su *Philosophie der Griechen*, la explicación racional de la realidad aparece como el verdadero objetivo de Plotino, y su concepción del destino del alma, como un simple corolario que su teoría filosófica hace posible.

Creo, sin embargo, que el rasgo característico del sistema de Plotino es la unión íntima de estos dos problemas, unión tal que ya no tiene sentido plantearse la cuestión de saber cuál de ellos está subordinado al otro. Descubrir el principio de las cosas

—objeto de la investigación filosófica— es para Plotino, al mismo tiempo, el "fin del viaje", es decir, el cumplimiento del destino. "¿Cuál es el método, cuál es la práctica que nos conduce a donde debemos ir? ¿A dónde debemos ir? Al Bien y al primer principio. Esto es lo que hemos admitido; y *las demostraciones que se ofrecen son también los medios de elevarnos hasta él.*" [1]

Para mostrar la significación y la exacta importancia de esta tesis comenzaré insistiendo sobre el punto de partida de la especulación de Plotino. El punto de partida es un sentimiento de malestar, el sentimiento de que la vida humana, en su forma actual, es una vida interrumpida o disminuída por obstáculos debidos al cuerpo y a las pasiones. "El alma humana, encerrada en el cuerpo, padece el mal y el sufrimiento; vive presa de pena, deseo, temor y de todos los males; el cuerpo es para ella una prisión y una tumba; el mundo, una caverna y un antro." [2]

En un doloroso conflicto, ese continuo sentimiento de caída se opone al sentimiento de que la verdadera naturaleza del alma es ser impasible e independiente. Por experiencia propia, los hombres, al menos los mejores, "los que poseen un alma de amante, de músico o de filósofo", conocen ciertos estados de plenitud y de dicha que acompañan especialmente a la pura contemplación intelectual. Dichos estados parecen acordarse más con la esen-

[1] *En.* I, 3, 1.
[2] *En.* IV, 8, 3.

cia, con la naturaleza del alma, que experimenta entonces la sensación de ser ella misma con más pureza.

De allí nace la idea, con tanta frecuencia expresada en Plotino, de que el mal y el vicio no son "la supresión de algo que el alma posee, sino la adición de un elemento que le es extraño, como la flema o la bilis en el cuerpo".[3] Se asemeja el alma a un trozo de oro puro manchado por el lodo. "Impura, acosada de todos lados por el atractivo de los objetos sensibles..., teniendo en sí mucho de materia..., se modifica por el hecho de mezclarse con una cosa que le es inferior; es como si un hombre inmerso en un pantano no mostrara ya su belleza, y como si no se viera de él más que el lodo que lo embadurna; su fealdad se debe a la adición de un elemento extraño; si quiere volver a ser bello, le es un gran trabajo lavarse y limpiarse para volver a ser lo que era."

¿Cómo es, pues, posible tal caída si no se debe a la naturaleza misma del ser caído? "A menudo —dice Plotino— huyo de mi cuerpo y me despierto a mí mismo; ajeno a toda otra cosa en mi propia intimidad, ¡veo una belleza maravillosa y tan grande! Entonces me convenzo de que tengo la parte mejor... Pero, después de este reposo en el ser divino, desciendo nuevamente de la Inteligencia al pensamiento reflexivo, y me pregunto cómo se opera actualmente este descenso y cómo pudo entrar en el cuerpo un ser como el alma que, si bien

[3] *En.* I, 8, 14, l. 23.

está dentro de un cuerpo, conserva sus rasgos propios." [4]

Vemos así que el alma puede estar animada por un doble movimiento, un movimiento ascensional, que es a la vez recogimiento interior, un volverse sobre sí mismo, una evasión del cuerpo, y un movimiento de descenso que la sumerge en el cuerpo, en la vida y en el olvido de su propia naturaleza.

Para comprender claramente la naturaleza de ese sentimiento y sus consecuencias en la elaboración de un sistema del mundo, es indispensable salir momentáneamente de la obra de Plotino y comprobar con qué fuerza imperaba entonces en extensos círculos. Por personal que sea, un sentimiento religioso no tiene vigor más que si lo refuerza un medio social y si es compartido.

Pues bien, las "religiones de misterios" de los primeros siglos de nuestra era reposan en el sentimiento completamente análogo de que el alma está ligada a elementos que la vuelven impura. De ahí que la función específicamente religiosa sea "salvarla", hacerla renacer desprendiéndola de esos elementos. Ese es el fondo de ideas común a las religiones de salvación, que Cumont y Reitzenstein estudiaron de modo muy penetrante. "Para el iniciado —dice Apuleyo hablando de los misterios de Isis— la antigua vida ha terminado; desde el umbral del inframundo la diosa llama a quien es digno. Lo sitúa en una nueva vida, la de la salvación." [5] En los

[4] *En.* IV, 8, 1.
[5] *Cf.* Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, pág. 116.

escritos herméticos domina la misma idea de que la religión nos permitirá, mediante la vuelta sobre nosotros mismos, poseer una personalidad nueva y libre. "Después del renacimiento uno queda lo mismo que antes, y sin embargo no se tiene la misma substancia; en verdad el cuerpo sensible nada tiene que hacer con el nacimiento... Es una muerte del cuerpo terrestre, al menos en lo que respecta a su acción sobre el alma; las doce malas inclinaciones nacidas del cuerpo se alejan una tras otra perseguidas por las diez fuerzas divinas; entonces, te conoces a ti mismo con un conocimiento intelectual, y conoces a nuestro padre." [6]

Hoy nos parece que dichas transformaciones del alma son meros cambios de estados internos, pero no podía ser así para una imaginación helénica. Los griegos tenían del alma una concepción demasiado realista para no imaginar una transformación íntima como un cambio efectivo de lugar, como un paso de un lugar a otro. El ascenso y el descenso del alma resultaban ser un viaje a través del mundo; el sentimiento de los diversos estados de pureza o de impureza del alma se traducía necesariamente en un mito donde intervenía, a título de teatro del destino, la representación de las regiones del universo a través de las cuales se transportaba en esos cambios de estado.

Platón había dado el ejemplo de imágenes míticas de este tipo. En la *República*, en el *Fedón*, en el *Fedro*, relató los viajes del alma a través del mundo,

[6] *Cf.* Reitzenstein, *Ibid.*, pág. 23.

su vida con los dioses en la convexidad de la bóveda celeste, la pérdida de las alas y la caída en el cuerpo. En estos relatos fantásticos, bastante alejados de la grave seriedad de las religiones de misterios, Platón introdujo la idea de una especie de topografía religiosa. De acuerdo a su concepción, los lugares del universo se repartían según las categorías de lo sagrado y de lo profano; según su pureza o impureza, cada uno de ellos se adaptaba a un grado determinado de la perfección del alma, y el alma ocupaba lugares diferentes según el mayor o menor estado de pureza a que había llegado.

Pero en Platón esta representación mítica del universo se ligaba muy débilmente a la ciencia; y cualquiera sea la actitud que se adopte ante la cuestión tan discutida de la significación de los mitos en Platón no es posible ver allí el centro de su pensamiento filosófico.[7]

Por el contrario, en nuestros teólogos del fin del paganismo el mito lo invade todo; ya no está contrabalanceado por la ciencia, o, mejor dicho, ha absorbido lo que restaba de la ciencia cosmológica de los antiguos. La topografía religiosa se vuelve invasora; el mundo entero se muestra sólo bajo su faz religiosa, y su única función es la de servir de teatro al destino humano.

Las realidades físicas se ordenan en una serie de valores ascendentes o descendentes a partir del estado actual del alma. Por una parte, la esfera de los

[7] Estas líneas fueron escritas antes de leer la curiosa obra de Paul Elmer More, *The Religion of Plato*, Princeton University Press, 1922, que confiere a los mitos un significado totalmente nuevo.

planetas, más allá la esfera de las estrellas fijas, y más allá todavía el Dios invisible; por la otra, la oscuridad cada vez más profunda de la materia, el verdadero Hades. La cosmología se pone al servicio del mito. Las viejas representaciones míticas de la residencia de las almas felices o desventuradas se encuadran en un sistema del mundo. He aquí, por ejemplo, la manera como Numenio, el neoplatónico del siglo II, interpreta el mito del libro X de la *República*, y cómo precisa, con la gravedad de un teólogo, rasgos que la poesía de Platón abandonó a la imaginación de quien lo leyera: [8] el lugar del juicio se convierte en centro del mundo, el cielo platónico en la esfera de las estrellas fijas, los planetas son el "lugar subterráneo" donde se castiga a las almas, el trópico de Cáncer es la "boca del cielo" por donde bajan las almas en el momento del nacimiento, el de Capricornio por donde ascienden.

Los teólogos de la religión de Mitra combinan también sus mitos con representaciones cosmológicas. Si después de la muerte el alma es juzgada digna, se eleva a los cielos. Los cielos se dividen en siete esferas, cada una de las cuales se atribuye a un planeta. Se cierran con puertas, guardada cada una por un ángel que no abre sino a los iniciados que aprendieron fórmulas apropiadas. Ante cada puerta el alma se va despojando, como de vestiduras, de las facultades que recibió durante su descenso a la tierra: a la Luna abandona su energía nutricia, a Mercurio la concupiscencia, a Venus los deseos eróticos,

[8] *Cf.* Proclo, *In Rempublicam*, ed. Kroll, II, 96, 11.

a Marte el ardor guerrero, a Júpiter su ambición, a Saturno su pereza. Y así despojada de toda sensibilidad, penetra en el octavo cielo, donde goza de una beatitud sin fin.[9]

¡Singular concepción que, no obstante las teorías astronómicas racionales que implica, recuerda las formas más primitivas de la inteligencia! Toda fuerza es de naturaleza religiosa, nada mecánico en ese universo, sólo contactos místicos felices o nefastos para el alma.

Las religiones de misterios no tienen otro fin que preparar al alma para el viaje. Quieren enseñar a sus fieles los medios de pasar a una región superior para alcanzar la unión final con la divinidad. Por eso, en la iniciación, un ceremonial misterioso reproduce simbólicamente esa historia de la psique. Las informaciones que tenemos sobre los misterios de Mitra nos enseñan que en las ceremonias era usual que el iniciado se pusiera o se quitara vestiduras que representaban las facultades que se adherían al alma para tornarla impura. En los misterios que describe Apuleyo [10], en la iniciación nocturna el iniciado vestía sucesivamente doce hábitos; a la mañana vestía por fin el "hábito celeste" y toda la comunidad lo honraba como a un dios.

Insisto sobre estas puerilidades para dejar bien sentado cómo en estas religiones la vida interior y el fervor religioso eran inseparables de una representación del universo y de un culto que realizaba

[9] Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pág. 114 ss.
[10] *Cf.* Reitzenstein, *ibid.* págs. 26-30.

materialmente los diversos estados de la vida del alma. Dicho culto debió haber tenido todos los grados: desde el espiritualismo más refinado, el recogimiento interior, la pureza moral, hasta los ritos mecánicos y las fórmulas aprendidas.

* * *

Sería imposible comprender algo de Plotino sin recortar su sistema sobre este fondo de ideas religiosas. Así como su punto de partida es el mismo que el de las religiones de su tiempo, idéntica es también la relación íntima que establece entre la vida interior, la concepción del universo y las prácticas de purificación. El lenguaje de esas religiones es también su lenguaje. En su representación del universo no hay ninguna realidad que no esté afectada por un coeficiente de valor religioso y que no se considere como residencia del alma que asciende hacia el principio o que desciende hacia la materia. El universo se divide para Plotino en dos secciones: aquella a donde el alma sube, y aquella a donde el alma desciende. "En nuestras investigaciones sobre el alma —dice— [11] hemos dividido las cosas en cosas sensibles y en cosas inteligibles, y hemos puesto al alma entre las cosas inteligibles." Hay un "aquí" (ἐνταῦθα) donde mora el alma que se ha vuelto impura, opuesto a un "allá" (ἐκεῖ) a donde el alma aspira volver. Clasifica las cosas según considera-

[11] *En.* IV, 1, 2, l. 7-9.

ciones religiosas; en él, como en Marco Aurelio, la palabra ἐκεῖ designa el mundo superior, lugar originario de las almas, al que deben retornar.

Plotino emplea frecuentemente la terminología y el simbolismo de los misterios en una forma más precisa. En un pasaje que hace pensar en los ritos de iniciación descritos por Apuleyo, dice: "Sólo obtienen la contemplación del Bien quienes se vuelven hacia él y se despojan de las vestiduras que vistieron en su descenso; como quienes ascienden hasta los santuarios de los templos, deben purificarse, quitarse las antiguas vestiduras y subir desvestidos." También el carácter misterioso de la visión del Bien está mejor expresado en el siguiente pasaje: "¿Cómo se podrá ver esa belleza inmensa que, por así decir, permanece en el fondo del santuario y que no se muestra afuera para que ningún profano la vea?" [12] En un interesante artículo, Cochez, analizando un pasaje de las *Enéadas* [13], puso de relieve que Plotino indica no sólo caracteres generales de los misterios (la ley del secreto, la iniciación, la significación mística de los ritos) sino que alude a misterios bien determinados. Los misterios de que habla, en los que el iniciado se une no a una imagen de la divinidad sino a la divinidad misma, en los que el iniciado atraviesa, antes de entrar al santuario, una nave bordeada de estatuas y por la que atraviesa nuevamente al salir, deben ser los misterios de Isis, celebrados en Roma, en el Isæum del Campo de

[12] *En.* I, 6, 7, 8.
[13] *Revue Néo-Scolastique,* 1911, pág. 329; *En.*, VI, 9, 10-11.

Marte. Sabemos que este templo tenía, hasta el santuario, una doble fila de bellas estatuas; y lo que nos dice Apuleyo de los misterios de Isis nos enseña que la iniciación concluía, como en Plotino, no con la visión de una imagen divina, sino de la luz.

*

* *

Es cierto que en Plotino el pensamiento y el estilo están profundamente teñidos de la devoción particular de los misterios. Pero, ¿debemos contentarnos con ver en él un teólogo para la iniciación? Para responder negativamente bastaría leer lo que piensan del neoplatonismo los historiadores recientes de las religiones de fines del paganismo. El neoplatonismo no parece entrar, propiamente hablando, en el cuadro de sus estudios, y se reprocha con frecuencia a Plotino haber mezclado sin escrúpulo pensamiento filosófico y pensamiento religioso. Guignebert, en su libro sobre el cristianismo primitivo, mostraba recientemente las razones del escaso éxito y de la influencia relativamente mediocre del neoplatonismo en el movimiento religioso.

Precisamente este carácter complejo del neoplatonismo es lo que nos interesa. Quizá el espinocismo tampoco tenga un gran lugar en la historia de las religiones, pero lo tiene, e inmenso, en el pensamiento religioso.

Ese carácter complejo, quizá indeciso, del sistema de Plotino, se debe a que, junto a la representación

religiosa del universo, incluye una representación filosófica. Por una parte, el universo está dividido según las categorías de lo sagrado y de lo profano; pero, por otra, entre las formas de la realidad existe un lazo racional de consecuencia a principio, y el universo tiene sentido para la razón. Según una sutil advertencia de Inge, entre esas dos concepciones hay un conflicto inevitable porque la primera nos presenta la realidad como una jerarquía de valores que admiten un signo positivo o negativo, conforme a que el alma se purifique o se vuelva impura en su contacto. Según la otra, por el contrario, la serie de realidades encadenadas por un lazo accesible a la razón, tiene en todas partes el mismo valor y, por así decir, el mismo derecho.

Este conflicto nos lleva a comprender de modo más preciso el problema fundamental que ocupó el pensamiento de Plotino, y del cual trataremos de deducir todo el resto. Es éste: ¿Cómo puede el racionalismo tener valor religioso? ¿Cómo puede el alma encontrarse, por así decirlo, a sí misma? ¿Cómo puede seguir teniendo sentido el problema del destino humano en un universo donde las formas se escalonan según una ley necesaria de la razón? La posición de Plotino ante el racionalismo griego es análoga a la de Spinoza ante el cartesianismo. También Spinoza trató de resolver el problema de la vida eterna y de la beatitud dentro de un racionalismo completo y sin reservas.

Se debe colocar a Plotino entre los pensadores que trataron de resolver el conflicto, yo no diría

entre razón y fe (pues bajo esta forma depende de caracteres que todavía no se manifiestan en esa época), sino un conflicto de orden más general: el conflicto entre una representación religiosa del universo, es decir, una representación en la cual nuestro destino tiene sentido, y una representación racionalista que parece quitar toda significación al destino individual del alma. En virtud de tal planteamiento del problema, Plotino ha pasado a ser uno de los maestros más importantes de la historia de la filosofía.

Para superar el conflicto le era preciso elaborar y transformar las concepciones, aparentemente opuestas en su forma incompleta. Trataré de poner de relieve cómo todos los esfuerzos de Plotino se reducen a esa elaboración, en la que Platón le sirve de guía. Indicaremos en seguida las líneas generales: por una parte, Plotino transforma la imagen mítica del destino del alma —lo que aparece en el mito como una serie de hechos localizados en diferentes lugares, tiende a transformarse en una serie de marchas necesarias, encuadradas en la estructura racional del universo—; por otra, y por un movimiento inverso, transforma la noción de saber —ciencia equivale a recogimiento interior—, y el acento recae mucho menos sobre los objetos de la ciencia que sobre las modificaciones que el alma experimenta en su ascensión a través del mundo inteligible.

Capítulo IV

LA PROCESIÓN

Encontramos en Plotino una doble representación de la realidad. Por una parte, una representación relacionada con el mito del alma: el universo está distribuído en residencias puras o impuras que el alma atraviesa en su marcha ascensional o descendente, y la vida interior del alma es solidaria con el lugar que habita. Por otra, el universo se revela como una serie de formas en mutua dependencia jerárquica, capaz de ser objeto del pensamiento racional. El móvil que impulsa el pensamiento de Plotino es el interés por demostrar la identidad fundamental de las dos representaciones, y, en consecuencia, afirmar el valor religioso del racionalismo.

*

* *

Puede ilustrarse esta tesis estudiando la teoría de la procesión de las hipóstasis en Plotino. El término *procesión* alude a la manera como las formas de la

realidad dependen entre sí. Por su generalidad y por su importancia histórica, la idea que evoca es comparable a la actual idea de evolución; los hombres de fines de la Antigüedad y de la Edad media piensan las cosas bajo la categoría de procesión, del mismo modo que los del siglo XIX y del XX las piensan bajo la categoría de evolución.

Para hacer comprender claramente esta idea, partiré de una advertencia muy a menudo descuidada al estudiar a Plotino. Toda la metafísica plotiniana se centra en una teoría astronómica del mundo sensible tomada de las especulaciones de Eudoxo, en el siglo V, y que fué consolidándose a través de los siglos: la concepción geocéntrica. Dicha concepción imagina al mundo constituído por esferas concéntricas; la de radio mayor es la de las estrellas fijas, y cada una de las de menor radio lleva un planeta. Podemos tener de este mundo limitado una imagen muy precisa además de una representación abstracta. La regularidad y la periodicidad del movimiento de las esferas permiten un conocimiento racional del devenir del mundo. El mundo así concebido es eterno, y los períodos se suceden repitiéndose sin fin.

Plotino y todos los neoplatónicos paganos son fidelísimos partidarios de esta concepción del mundo. Plotino escribió en su defensa un tratado especial (*Enéadas* II, 1), y no pierde ocasión de afirmarla frente a las concepciones contrarias de los gnósticos o de los estoicos. La tesis de la eternidad del mundo constituye un rasgo esencial y permanente de lo que se llama *helenismo* por oposición al cristianismo, y,

después de Plotino, es objeto de reñidísimos debates entre paganos y cristianos. Y el conflicto toma, como ocurre casi siempre en esta época, la forma de una cuestión de exégesis. Se trata de saber cuál fué la opinión de Platón en el *Timeo*, y si Platón, al narrar el origen del mundo, pretendió darle un origen en el tiempo, o si, al contrario, dió a su cosmogonía la forma de un relato sólo por necesidades expositivas.

Ahora bien, de esa representación del mundo derivaban dos consecuencias: primero, una cierta manera de concebir los principios de ese mundo; segundo, una cierta manera de imaginar las relaciones de dichos principios entre sí y con el mundo sensible.

Veamos en primer lugar los principios. El mundo sensible es un cierto orden realizado en el espacio y en la materia. El principio del mundo no puede ser sino un orden intelectual absolutamente fijo que, bajo una forma eterna y accesible a la inteligencia pura, contiene las relaciones y las armonías que se perciben en el mundo sensible. Tal es, en efecto, la hipóstasis central de la metafísica de Plotino: la Inteligencia. La Inteligencia es ante todo un orden o mundo inteligible. "Hay allá un cielo que es un ser animado; no está, pues, privado de lo que aquí se llama astros... Hay también allá una tierra que no está desierta sino más animada aun que la nuestra, que contiene todos los animales que llamamos aquí terrestres, y también las plantas que tienen vida. Hay allá un mar, un agua universal en la que el flujo y la vida permanecen estables... también el

aire es una parte del mundo inteligible, como los animales aéreos que le corresponden" (VI, 7, 12).

La Inteligencia o mundo inteligible no es, pues, otra cosa que la ciencia del mundo sensible realizada en una hipóstasis. Esta ciencia debe afirmarse como anterior al mundo sensible que la imita. Y en efecto, si las combinaciones racionales del mundo sensible no pueden ser el resultado de un encuentro librado al azar, de una συντυχία, necesario es que la razón, en su unidad, sea lógicamente anterior al mundo.

Pero más allá de esa unidad múltiple que constituye el mundo inteligible, por la misma razón debe afirmarse lo Uno absoluto sin distinción y sin variedad. "¿Cuál es, en efecto, la causa de esta existencia (de seres inteligibles) y de esta multiplicidad? Porque el número no es lo primero; antes que el número dos existe la unidad." La unidad de un orden es pues una realidad superior y anterior a ese mismo orden que de ella procede. Lo Uno superior al mundo inteligible es el "principio" o "lo primero".

Pero, de otra parte, por debajo del mundo inteligible existe otra hipóstasis. A fin de que el orden se realice en la materia, a fin de que nazca un mundo sensible, hace falta un ser intermediario, activo y dotado de movimiento, extendido entre la Inteligencia y la materia, en la medida en que ésta es capaz de admitirla dentro de ella. Esta tercera hipóstasis es el Alma.

Queda esbozado así el célebre sistema de las tres hipóstasis, que está dominado, en su totalidad, por

el sistema astronómico que se le impone a Plotino. En la cúspide, lo Uno, de donde procede la Inteligencia, y de la cual, a su vez, procede el Alma. Cada una de estas zonas de la realidad contiene todas las cosas (cosas que se separan en el espacio), pero en distintos grados de complejidad. Lo Uno lo comprende todo sin distinción alguna. La Inteligencia comprende todos los seres, que, si bien distintos, son solidarios, y cada uno de los cuales contiene en potencia a todos los otros. En el Alma las cosas tienden a distinguirse entre sí, hasta que llegan al límite y se disipan y se esparcen en el mundo sensible.

Una segunda consecuencia de la trabazón íntima de la metafísica de Plotino con su sistema astronómico es el modo de concebir la relación de las hipóstasis entre sí y con el mundo sensible. Siendo ante todo principios de explicación cosmológica, las hipóstasis se ajustan estrictamente a su papel; no contienen sino lo que es necesario y suficiente para explicar el mundo. Por tanto, no existe ninguna relación arbitraria entre ellas, ninguna relación de voluntad a cosa querida. La consecuencia nace del principio de una manera necesaria; la necesidad de los hechos cósmicos se extiende a las cosas que son sus principios.

Se comprende que el progreso según el cual una hipóstasis nace de otra tiene un carácter permanente, fijo, eterno. La sucesión en que se considera a las hipóstasis no es sino un orden de exposición, un orden lógico y no un orden temporal. "Que su deve-

nir en el tiempo no constituya una dificultad para nosotros, puesto que tratamos de realidades eternas; sólo en palabra atribuimos el devenir a estas realidades a fin de expresar su vínculo causal y su orden." (V, I, 6.) ¿Cómo podría haber voluntad de elección, previsión, deliberación en la hipóstasis que produce la hipóstasis inferior, si el término de su acción está fijado? "La previsión procura que no suceda tal hecho, sino tal otro; teme, por así decir, la salida contraria; *pero donde no hay sino una sola salida no hay previsión.* A su vez, el razonamiento afirma uno de los dos términos de una alternativa. Pero, no habiendo más que uno, ¿a qué razonar? ¿Cómo lo que es solo, único y desenvuelto en un solo sentido, procedería a elegir un término excluyendo el otro?" (VI, 7, 1.)

Siendo todo necesario, se sigue que todos los efectos posibles se realizarán, y que en Plotino, como en Spinoza, lo real será idéntico a lo posible. "El término anterior no debe inmovilizar su potencia limitando, celoso, sus efectos; la potencia debe avanzar siempre, hasta que todos sus efectos, en toda la extensión de lo posible, lleguen al último de los seres." (IV, 8, 6.)

*
* *

Tal es en sus líneas generales el sistema de las tres hipóstasis. He de considerarlo ahora desde un ángulo diferente. Tal como lo expuse, deja sin resolver una *quaestio vexata* planteada con singular precisión desde el siglo v por la filosofía griega, y que Plotino pretende retomar y, esta vez, resolver. Suponiendo que existe, el mundo sensible encuentra su explicación en el mundo inteligible. El mundo inteligible, a su vez, suponiendo que existe, se explica por lo Uno. Pero, ¿por qué han de existir los grados inferiores de la realidad? ¿Por qué lo Uno no se ha mantenido en su soledad y ha dado nacimiento a un mundo inteligible, y el mundo inteligible a un alma? ¿Por qué, en una palabra, lo múltiple procede de lo Uno? Tal es el problema que se habían planteado los "antiguos filósofos", siempre obsesionados por la paradoja de Parménides, del padre del racionalismo griego, quien, pura y simplemente, suprimió lo múltiple.

Plotino sólo halló en Platón muy escasas sugestiones para resolver este problema. Según lo que conocemos de Platón, y según lo que de él conoció Plotino, la síntesis progresiva de la realidad no está descrita más que de una manera mítica. "¿Por qué —se pregunta Platón— el ser que construyó el mundo lo construyó? Porque era bueno, y un ser bueno jamás siente celos." [1] Este llamado al sentimiento está lejos de ser una explicación racional, y Plotino no encontraba otra.

Pero la solución que da el mismo Plotino se expresa únicamente en imágenes, cuya belleza y variedad nos sugieren que la realidad que pretendía captar escapa a toda expresión por conceptos.

[1] *Timeo*, 29 *sq.*

Estas son algunas de las imágenes más célebres: "Si hay un segundo término después de lo Uno..., ¿de qué manera procede de él? Es una irradiación suya, de él, que permanece inmóvil, como la resplandeciente luz que circunda al sol nace de él, aunque el sol siempre se mantenga inmóvil. Todos los seres, además, en tanto existen, producen a su alrededor necesariamente, por su propia esencia, una realidad que tiende hacia el exterior y depende de su poder; esta realidad es como una imagen de los seres que la producen; así el fuego hace nacer de sí el calor, y la nieve no retiene todo su frío. La mejor prueba de esto son los objetos olorosos... parte de ellos una emanación, verdadera realidad de la que participa todo cuanto los rodea." (V, 1, 6.)

O, también, lo Primero engendra como todo ser que ha llegado a su estado adulto. "Desde el momento que un ser llega a su punto de perfección, vemos que engendra; no soporta permanecer en sí mismo: crea otro ser. Y esto es verdad no sólo para los seres de voluntad reflexiva, sino también para los que vegetan o para los seres inanimados que comunican todo lo que pueden de su ser. Por ejemplo, el fuego calienta, la nieve enfría, el veneno actúa sobre otro ser. En fin, todas las cosas, en la medida que les es posible, imitan al principio en eternidad y en bondad. ¡Cómo, pues, el ser más perfecto, el Bien, había de permanecer inmóvil en sí mismo? ¿Por gusto? ¿Por impotencia, él, que es la potencia de todas las cosas? ¿Cómo podría ser entonces el principio? Es

necesario, pues, que algo provenga de él." (V, 4, 1.)

Finalmente, Plotino emplea, entre muchas otras, la imagen de la emanación, que es la más conocida de todas: "Imaginad una fuente que no tiene origen. Entrega toda su agua a los ríos, pero no por ello se agota; se mantiene apacible, en su mismo nivel. Los ríos que de ella parten confunden sus aguas antes de tomar cada uno su curso particular." (III, 8, 10.)

Todas estas metáforas implican la intuición —imposible por cierto de formular en conceptos— de una corriente dinámica, de una "vida" originada en una fuente inagotable y que se va debilitando a partir de su centro. Cada término inferior extrae del superior toda la potencia que posee y la comunica a su vez a una cosa determinada. Esa potencia es una imitación atenuada del término superior; paulatinamente va dividiéndose y diluyéndose. Lo Uno es ante todo la "potencia de todas las cosas", pero no es ninguna de ellas. En la Inteligencia se realiza la multiplicidad de las cosas inteligibles, seres verdaderos que toman de lo Uno la potencia. En el grado más bajo, el mundo sensible contiene sólo reflejos de los seres, diseminados en el espacio y localmente separados entre sí.

El motor de la procesión es, pues, una vida espiritual que se expande en forma continua; la concepción de la realidad metafísica se une así con la experiencia íntima de la vida espiritual. La serie de las hipóstasis es menos una serie de formas distintas, discontinuas, separadas las unas de las otras,

que el movimiento continuo de expansión de la vida espiritual. Plotino insiste mucho sobre esta continuidad. "Todas las cosas —dice— se asemejan a una vida única que se extiende en línea recta; cada uno de los puntos sucesivos de la línea es diferente, pero la línea es continua. Puntos siempre diferentes la componen, pero el punto anterior no desaparece en el siguiente." (V, 2, fin.)

Por lo tanto, la realidad metafísica es la vida espiritual considerada como existente en sí misma y por sí misma. En la corriente que emana de lo Uno, cada hipóstasis se aísla y se afirma en virtud de la actitud espiritual que asume frente a la hipóstasis precedente. O mejor, es la actitud espiritual misma. La hipóstasis nace cuando la potencia emanada de lo Uno, que en principio tiende a perderse en una multiplicidad indefinida, se recoge por así decir en sí misma, "se convierte", y de este modo se fija. La vida espiritual consiste en una concentración. Si la Inteligencia deriva de lo Uno es "porque lo múltiple (emanado de lo Uno) se busca a sí mismo, aspira a concentrarse (συννεύ:ιν) y a tomar conciencia de sí... El acto intelectual se produce porque el Bien existe y mueve hacia sí la inteligencia, y porque, en este movimiento, ella ve. Pensar es moverse hacia el Bien y desearlo; el deseo engendra la Inteligencia." (V, 6, 5.)

Vemos así que la producción de lo múltiple por lo Uno logra su eficacia, su completa significación y su fin sólo en esta unificación, en esta conversión hacia lo Uno que le da su realidad. Toda la pro-

cesión de las hipóstasis se realiza entre dos límites que no son otros que los de la propia vida espiritual: en un extremo lo Uno, que corresponde al estado superior, a la unidad absoluta, indiferenciada donde el pensamiento se libera de todo objeto y, por tanto, también de sí mismo; en el otro extremo el Alma, que tiende a dispersarse, a multiplicarse a fin de yuxtaponerse a los distintos cuerpos que debe animar.

La realidad metafísica tal como Plotino la concibe es, por consiguiente, la vida espiritual hipostasiada que invade todas las cosas y que se esfuerza por extenderse en la medida en que le es posible; que se limita y se diluye paulatinamente, así como "un artesano capaz de producir un gran número de objetos de diferentes formas se limita al que se le encomendó, o al que se adapta a la materia que trabaja". (VI, 7, 7.)

Se comprende claramente cuál es el sentido en que lo Uno produce lo múltiple. La Inteligencia engendrada por lo Uno se enriquece y se fecunda en la contemplación y el recogimiento, así como el espíritu del aritmético es lo que es gracias a la intuición progresiva de los números y sus propiedades. En este sentido podemos decir que la Inteligencia toma cuanto posee del objeto que contempla; pero ese objeto la produjo sólo porque él mismo queda fijo e inmóvil ante la mirada del espíritu. Plotino no puede estar más lejos de considerar el principio de las cosas como una voluntad creadora. Su sistema nace de un esfuerzo por interpretar cuanto

hay de real en las cosas en términos de actividad espiritual que, lejos de ser una realidad añadida de modo accidental y contingente a un mundo ya hecho, es la realidad profunda, en relación a la cual todas las restantes sólo son sus grados inferiores.

Capítulo V

EL ALMA

Para Plotino la realidad verdadera es una vida espiritual única que parte de lo Uno para terminar en el mundo sensible. Es la vida espiritual hipostasiada. De ahí su planteamiento del problema filosófico: explicar una forma de la realidad es determinar el punto exacto en que se inserta en la corriente espiritual; es reintegrarla en dicha corriente, determinar cuánto dista del centro y cuál es la serie de intermediarios que a él la enlazan.

Si cada una de las formas estuviera comprendida en la corriente de la realidad sólo de una manera estática, como las partes de una misma línea, la continuidad de la corriente existiría para un observador exterior, pero no para cada uno de los fragmentos que la componen. Para que participen efectivamente en la vida espiritual, es preciso que cada forma de la realidad se dilate, por así decir, o, en términos plotinianos, "se asimile" a la realidad superior. La continuidad sería apenas una palabra si no se realizara en el interior mismo de cada forma sucesiva.

De esto se deduce el doble aspecto de cada una de las hipóstasis de Plotino y, en particular, del Alma.

Efectivamente, por un lado el Alma tiene un lugar particular en la cadena de las hipóstasis. "Es la última de las razones inteligibles y de las razones que hay en el mundo inteligible; es la primera de las del universo sensible, y es por eso que está en relación con los dos." (IV, 6, 3.) "Tiene un puesto intermedio entre los seres; tiene una porción divina; pero, colocada en la extremidad de los seres inteligibles y en los confines de la naturaleza sensible, ésta le da algo de sí misma." (IV, 8, 7.)

Por otro lado, el alma es la potencia capaz de recorrer de un extremo a otro la cadena de realidades y de asimilarse a cada una de ellas mediante una serie de transformaciones. "El alma posee múltiples potencias, en virtud de las cuales ocupa el comienzo, el medio y el fin de las cosas." (I, 8, 14.) Desde un determinado nivel siempre le es posible ascender a un nivel superior de la vida espiritual que constituye para ella un ideal o, como dice Plotino en su lenguaje metafórico, un demonio. "Si podemos seguir al demonio que está más allá de nosotros, nosotros mismos nos elevamos, al vivir su vida; ese demonio al que tendemos es entonces la parte mejor de nosotros mismos. . .; después tomamos por guía a otro demonio, y así sucesivamente, hasta llegar al que está más alto. Pues el alma es muchas cosas; es todas las cosas, las superiores y las inferiores, y se extiende en todo el dominio de

la vida. Cada uno de nosotros es un mundo inteligible; ligados a las cosas inferiores por el cuerpo, tocamos las cosas superiores por la esencia inteligible de nuestro ser." (III, 4, 3.)

Como sostiene Inge, el alma es la gran viajera del país metafísico. Para la imaginación realista de Plotino, es la expresión misma de la continuidad que existe entre las formas más humildes de la vida psíquica y las más elevadas de la vida espiritual. Más que una cosa es ímpetu y movimiento.

La psicología plotiniana estudia los diversos niveles en que puede encontrarse el alma, desde el más alto —el éxtasis y la comunión con lo Uno, donde "el alma ya no es más un alma" (VI, 7, 35)— hasta el más bajo, donde es fuerza organizadora en el mundo sensible. Entre esos dos puntos se encuentra lo que nosotros llamamos propiamente psicología, es decir, el estudio de las facultades humanas del entendimiento, de la memoria, la sensación y las pasiones, facultades que aparecen a un cierto nivel de la vida del alma.

De aquí el orden a seguir en el estudio de la psicología de Plotino; primero me ocuparé de la función propia del alma al considerarla como intermediario entre el mundo sensible y el inteligible y como organizadora de aquél; después, del viaje del alma a través de las diversas regiones de la realidad y su destino; me detendré, finalmente, en los problemas psicológicos en sentido estricto, que conciernen a las funciones de la conciencia.

Pero antes de abordar el primer punto, y como introducción necesaria, debo señalar el contraste que, en el pensamiento de Plotino, existe entre el alma concebida como fuerza organizadora de los cuerpos, y el alma concebida como sede del destino. Desde el primer punto de vista, el contacto del alma con el cuerpo es resultado de su función normal; es bueno y necesario. Al contrario, desde el segundo, el contacto del alma con el cuerpo es un resultado de su impureza y de sus vicios.

Siguiendo una indicación muy acertada de Inge [1], ese contraste se debe a que en Plotino chocan dos tradiciones diferentes respecto a la naturaleza del alma: la tradición animista, representada por los estoicos, que considera al alma como fuerza organizadora, y la tradición órfico-pitagórica, que juzga como una decadencia el ingreso del alma en el mundo sensible.

Hay que añadir, desde luego, que Plotino halló esta contradicción en Platón, y que la menciona expresamente. Después de indicar los filósofos que hablaron de las relaciones del alma y del cuerpo, añade: "Nos queda el divino Platón, quien dijo sobre el alma muchas cosas bellas... y tenemos la esperanza de sacar algo en claro. ¿Qué dice, pues, este filósofo? Parece que *no dice siempre la misma*

1 *The Philosophy of Plotinus*, t. I, pág. 200.

cosa. Por un lado, dice que está en el cuerpo como en una prisión y en una tumba... En el *Fedro*, la pérdida de sus alas es la causa de su caída... Así, según todos estos pasajes, la entrada del alma en el cuerpo es algo reprensible. Pero, hablando en el *Timeo* del universo visible, hace el elogio del mundo y declara que es un dios bienaventurado; el alma es un don de la bondad del Demiurgo, destinada a introducir la inteligencia en el universo... Por eso el Alma del universo fué enviada por Dios al universo, así como el alma de cada uno de nosotros, para que el universo fuera perfecto." (IV, 8, 1.)

Pero en Plotino ese contraste no fué sólo el resultado de un conflicto de tradiciones; tenía de él un vivo sentimiento interior. ¿Cómo el alma, ese ser vil que, admirando las cosas sensibles, "reconociéndose inferior a ellas, se pone más bajo que las cosas sujetas al nacer y el perecer, y se cree la más despreciable y la más mortal de las cosas que honra", puede ser el mismo "que creó todos los animales insuflándoles la vida, que creó el sol y el cielo inmenso y puso el orden en él confiriéndole un movimiento de rotación regular?" (V, 1, 2.)

Este conflicto es sólo una expresión particular del gran conflicto que señalé en el pensamiento de Plotino: el universo representado como un orden racional, y el universo representado como lugar del destino. Se resuelve mediante una doble elaboración: por una parte, transformando la física animista en un sentido favorable a su concepción del destino; por otra, buscando un acuerdo entre el

orden universal y el destino particular de las almas. Investigaré primero qué era esa física animista.

*
* *

En el pensamiento griego no hay idea más trivial que el animismo. Los últimos grandes representantes de tal teoría antes que Plotino, los estoicos, trataron, sin embargo, de restringirla, y de hacer ver sus límites precisos. Entre las potencias motrices de la naturaleza admitieron que existen potencias inferiores al alma, como la fuerza de cohesión en los minerales o la fuerza vegetativa en las plantas. En el sentido preciso de la palabra, el alma presenta dos caracteres específicos: la representación y la tendencia, y sólo puede ser atribuída a los animales.

Por el contrario, Plotino confiere una extensión ilimitada al animismo. Toda fuerza activa en la naturaleza es un alma, o se relaciona con un alma. No sólo el mundo tiene un alma, y los astros tienen un alma. También la tierra tiene un alma, gracias a la cual "da a las plantas el poder de engendrar"; a causa de esa alma "un terrón arrancado del suelo no es el mismo que cuando estaba allí; es evidente que las piedras aumentan de tamaño en tanto están adheridas al suelo y que dejan de crecer en cuanto se las separa arrancándolas". (IV, 4, 27.) No hay seres inanimados en el universo; si creemos lo contrario es porque nos engaña una ilusión: "decimos

que algo no vive porque vive sin recibir del universo un movimiento accesible a nuestros sentidos, porque su vida se nos esquiva; el ser cuya vida es perceptible a nuestros sentidos se compone de seres que viven imperceptiblemente a nuestra captación, pero cuyas potencias maravillosas se ejercitan sobre la vida del animal compuesto. El hombre no podría moverse de tantas maneras si su movimiento resultara de potencias interiores completamente despojadas de alma; y el universo carecería de vida si cada una de las cosas que en él existen no viviera de su vida propia... Todo ser posee una potencia eficaz puesto que ha sido hecho y formado en el universo; tiene por tanto una parte de alma que le viene del universo". (IV, 4, 36, 37; *cf.* también VI, 7, 11.)

A causa de su vitalismo Plotino acogió con particular estima la teoría estoica de las razones seminales. La razón seminal es la fuerza que contiene en estado indivisible todos los caracteres que se desenvolverán por separado y sucesivamente en un ser vivo; es algo así como la ley de desenvolvimiento de dicho ser. Plotino la presenta a menudo como un intermediario entre el alma y el ser vivo: "la razón sería en cierta manera uno de los actos del alma, acto que no puede existir sin un sujeto agente. Tales son las razones seminales; no existen en el alma, y no son simplemente almas". (VI, 7, 5.) Pero, a veces, la razón se identifica con el alma: "Las almas, en el universo, no son más que fragmentos de la razón universal. Todas las razones son

almas." (III, 2, 18.) Por tanto la razón seminal no es más que una expresión de la actividad del alma y no designa una forma de ser diferente del alma.

Este vitalismo intemperante, este pan-psiquismo, cuyo eco resuena claramente en los pensadores del Renacimiento y hasta en Leibniz, en Plotino no es más que un medio de hacer entrar las fuerzas de la naturaleza en la gran corriente de la vida espiritual. Y en efecto, puesto que es un alma, la fuerza natural no es una mera fuerza motriz y activa, confundida con la materia que ordena; es también actividad contemplativa que lleva en sí el orden que impone, puesto que contempló este orden en la Inteligencia. Por un lado, el alma está en contacto con la Inteligencia que es el orden mismo; por otro está en contacto con la materia que organiza.

Pero es una fuerza organizadora por su parte inferior sólo porque, por la superior, es una actividad contemplativa. Si Plotino atribuye la organización y la contemplación a dos almas distintas o a dos partes del alma, y si a veces opone estas dos partes como el *alma* en sentido restringido a la *naturaleza*, estas diferencias de expresión no alteran fundamentalmente las ideas. En todos los casos Plotino afirma que la acción organizadora presupone una contemplación inmutable del orden. "La parte principal del alma está en lo alto; siempre próxima a la cúspide, en plenitud e iluminación eternas, permanece allá, y participa en lo inteligible; la otra parte del alma que participa en la primera, actúa eternamente, segunda vida proveniente de la pri-

mera vida, actividad que se proyecta a todos lados, y que está presente en todas partes. El alma, al proceder, deja su parte superior en el lugar inteligible que su parte inferior abandona; pùes si la procesión la hiciera abandonar esa parte superior, ya no estaría en todo sino solamente allí adonde la procesión conduce." (III, 8, 5.)

Así es cómo la producción de las cosas sensibles en nada atenta contra la vida espiritual del alma, que se mantiene íntegra. No significa fatiga ni inquietud para el alma; "el cuerpo no daña al alma que lo comanda, pues ella subsiste en las alturas inteligibles administrándolo todo... El universo animado está en el alma que lo contiene; no hay nada de él que no participe del alma; es como una red lanzada en el mar: vive íntegramente penetrado de agua, pero no puede apropiarse del agua en que vive. Y la red se extiende todo cuanto puede junto con el mar... Así, el alma es lo suficientemente grande por naturaleza y puede abarcar en una misma potencia toda la substancia corporal; no tiene una cantidad limitada; doquiera un cuerpo se extiende, allí está ella; si no hubiera cuerpos, en nada se afectaría su inmensidad; restaría tal cual es". (IV, 3, 9.)

El alma del mundo se asemeja, por lo tanto, a un océano espiritual que baña la realidad sensible; no es como un obrero que recuerda, calcula y combina. En este sentido, el animismo de Plotino se aleja mucho de todo antropomorfismo. ¿Cómo Zeus, el alma del mundo, podría recordar los perío-

dos pasados del mundo, si los hay en número infinito? Mas "él ve que este infinito es uno, y que hay una ciencia y una vida únicas". (IV, 4, 9.) "El orden del mundo es el acto de un alma que depende de una sabiduría permanente, cuya imagen es el orden interior de esa alma. Y como esa sabiduría no cambia, tampoco el orden debe cambiar, pues no hay momento en que el alma aparte de ella su mirada; si cesara, el alma caería en la incertidumbre." (*Ibid.*, 10.)

Según esto, las fuerzas actuantes en el universo son fuerzas inmutables porque son la contemplación de un orden inmutable. No actúan "como el médico que comienza por fuera y procede parte por parte, que tienta y delibera largo tiempo, sino como la naturaleza que cura comenzando por el principio y sin tener necesidad de deliberar". (IV, 4, 11.)

La producción de las cosas variadas, lejos de significar un atentado a su inmutabilidad, la supone. "El principio rector del mundo conoce el porvenir como el presente, con la misma seguridad, y fuera de todo razonamiento. Si no conociera el porvenir que produce, no lo produciría con ciencia y según un modelo; su producción sería accidental y librada al azar. Así, en tanto que produce, es inmutable. Si es inmutable en tanto que produce, no produce sino según el modelo que lleva en sí; produce tanto, de una sola y misma manera; pues, si cambiara a cada instante su manera de producir, ¿qué impediría el fracaso de su creación?... El principio conductor del mundo jamás debe errar, jamás variar, aunque a veces se haya pensado que el gobierno del mundo era un trabajo penoso. Hay dificultades sólo cuando se trabaja en una obra extraña y donde no se es el amo. Pero cuando se es el amo, y el único amo de su obra, sólo hacen falta él mismo y su voluntad." (IV, 4, 12.)

Se ve que la tendencia del animismo de Plotino consiste en trasmutar las fuerzas cósmicas en actividades espirituales. Ahora bien, ¿por debajo de la parte del alma que contempla el orden inteligible hay una parte inferior del alma que tenga por sí misma una actividad creadora? De ningún modo. Esa parte inferior, la naturaleza, produce tan sólo porque es una razón, es decir, "una contemplación y un objeto de contemplación... El ser que contempla produce un objeto de contemplación. Los geómetras, por ejemplo, producen figuras mientras contemplan. Pero yo (es la naturaleza quien habla) no trazo ninguna; yo contemplo, y las líneas de los cuerpos se dibujan como si se deslizaran de mi seno". (III, 8, 3, 4.)

La potencia que para producir se vuelve hacia la obra que ejecuta no es, por así decir, sino un caso límite en que la contemplación se debilita al extremo; "la acción no es más que una sombra de la contemplación y de la razón".

Es fácil descubrir las intenciones de Plotino en esta transformación del animismo. Para él la única realidad verdadera es un orden espiritual. Si en una realidad material se hace abstracción del orden

espiritual que se refleja, de la ley o razón que se expresa, resta sólo el no-ser, la materia, el lugar vacío de realidad en el que el orden se realiza. Un orden o una razón no pueden existir como tales más que a título de objeto de contemplación o de objeto de ciencia; hasta en el mundo sensible la única fuerza real es la contemplación y su objeto. Las únicas fuerzas efectivas son de naturaleza espiritual. La naturaleza es como un sueño de este orden reflejado en la materia.

Esta física espiritualista se opone lo más radicalmente que se pueda concebir a toda física de espíritu mecanicista. Sus principios son: No tomar nunca las partes como los verdaderos elementos del todo sino como las producciones del todo; considerar, en consecuencia, que la idea o la producción del todo es más real que las partes mismas. Y los principios conducen a establecer relaciones de naturaleza puramente espiritual entre las partes del universo; así el mundo sensible se torna transparente al espíritu, y las fuerzas que lo animan pueden ingresar en la gran corriente de la vida espiritual.

*
* *

Todo el sistema de Plotino nace de un esfuerzo por suprimir cuanto pueda haber de opaco a la vida del espíritu en la realidad. El alma no es más que un destello de la vida espiritual. Es la expresión concreta, viva, representativa, de la fuerza que engendra el orden en las cosas sensibles gracias a su contemplación del orden inteligible.

Pero hay un evidente contraste entre la vida universal y ordenada del mundo tal cual se revela, particularmente, en las leyes de la astronomía, y el espontáneo brotar de vidas múltiples que aparecen desordenadamente sobre la tierra. De un lado, pues, un orden fijo; del otro generación y corrupción, vidas en formación y en decadencia.

Después de Aristóteles, este contraste fué motivo de gran parte de especulaciones físicas y metafísicas de la Antigüedad. Muchos filósofos se propusieron hacer entrar las vidas múltiples, los destinos particulares, en el orden del universo. Sabemos, en especial, cómo resolvió la cuestión el estoicismo: las almas individuales son fragmentos del alma universal y están sometidas a un orden único, el Destino, que es la "conexión de las causas". No obstante la decadencia del estoicismo en tiempos de Plotino, la teoría de la conexión de las almas en el sistema cósmico pervivía en las creencias divulgadas por la astrología. El culto del *Sol invictus*, que Aureliano estableció en Roma, incluía una teología en la que la relación de las almas con el cosmos era uno de los artículos principales [2]: "El sol, dios supremo —dice Cumont—, fuego dotado de razón, es el creador de razones particulares que dirigen el microcosmo humano. A él se le atribuye la formación de las almas; su brillante disco, al emitir sus rayos

[2] Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York-London, 1912, pág. 131 y 188.

sobre la tierra, envía constantemente partículas de fuego a los cuerpos que despierta a la vida, y, después de la muerte, las hace remontar hacia él... En los bajorrelieves mitraicos, uno de los siete rayos que circundan la cabeza del *Sol invictus* se prolonga hasta el toro, el animal cosmogónico." Algunos neoplatónicos del siglo II, Numenio por ejemplo, aceptaban estas opiniones, y, según testimonio del propio Plotino, se ve de qué modo trataban de acordarlos con los textos de Platón. (IV, 3, 1.) También Plotino comprendió muy bien la íntima relación existente entre las creencias astrológicas, la tesis estoica del Destino y la reabsorción de las almas individuales en el alma universal. (III, 1, 2, 7.)

A este conjunto de creencias se opone una concepción completamente diferente del alma, presente ya en los mitos platónicos y sostenida por los gnósticos conocidos de Plotino. Considera que el alma no es de este mundo; sólo por accidente está complicada en el orden visible, y, para desgracia suya, a consecuencia de una caída. Para el alma caída se ha formado el orden sensible; pero el alma tiene una espontaneidad propia y radical que le permite redimirse.

Plotino concede una importancia fundamental a este conflicto de ideas. Efectivamente, si nuestra alma fuera una porción del alma universal, como nuestro cuerpo lo es de su cuerpo, nuestro destino se limitaría a "soportar la influencia del movimiento circular del cielo". (IV, 3, 7, fin.) Para las doctrinas que conciben nuestra alma como una porción

del alma universal, esta alma se interpone como una pantalla opaca entre nosotros y el mundo inteligible.

Por otra parte, ¿cómo admitir que las almas están aisladas y separadas las unas de las otras? ¿No sentimos acaso una mutua simpatía de las almas que nos garantiza su unidad? "Un espectáculo nos produce sufrimiento y alegría en común, y naturalmente experimentamos la atracción de la amistad, y la amistad proviene de la unidad de las almas. Si los encantamientos mágicos nos aproximan y nos comunican a largas distancias es a causa de la unidad del alma. Frases pronunciadas en voz baja producen efectos lejanos y se dejan oír a inmensas distancias; y esto permite comprender la unidad de todas las cosas proveniente de la unidad del alma." (IV, 9, 3.)

Pero, siendo así, ¿no sería preciso negar la existencia real de una multiplicidad de almas, y no caemos nuevamente en la doctrina que hace de nuestros pensamientos "los pensamientos de otro ser?... Y, sin embargo, necesario es que cada uno sea él mismo, que nuestros pensamientos y nuestras acciones sean nuestros, que nuestras acciones, buenas o malas, provengan de nosotros". (III, 1, 4.) En una palabra, ¿cómo han de concebirse las relaciones de las almas particulares con el alma total?

¿Son las almas parciales partes del alma total? ¿En qué sentido hay que tomar la palabra parte? Si se imagina el alma del universo como una masa corpórea que se fragmenta, se obtendrá, es verdad, almas múltiples, pero a costa de la unidad. "El alma

única se consumiría en infinidad de puntos." (IV, 9, 4.) "Eso sería destruir el alma (única) y reducirla a un simple nombre; si alguna vez existió, es como vino repartido en muchas ánforas, diciendo del vino que está en cada una de las ánforas que es una parte de la masa total del vino." (IV, 3, 2.)

¿Son las almas individuales "partes del alma total en el sentido como, en un animal, se diría del alma que está en el dedo que es parte del alma que está en el pie"? Aceptando esta nueva hipótesis se mantendría la unidad de la vida universal, pero de ningún modo se explicaría la multiplicidad de las vidas particulares. Pues en esta hipótesis "es necesario que el alma sea la misma en todas partes, que exista íntegra en todas partes, única y la misma en muchos seres a la vez. Pero entonces no puede decirse que por un lado esté el alma universal, y, por otro, las partes de dicha alma". Se añadirá quizá: ¿acaso la diversidad de potencias que el alma universal ejercita en partes diferentes del universo no bastaría para explicar la multiplicidad de las almas? Por ejemplo, el alma universal se manifiesta aquí como potencia vegetativa, allí como potencia sensitiva. Esto nada explica, sin embargo, porque entonces cada alma, identificada con una potencia particular, no poseería como las posee, efectivamente, al menos en derecho, las mismas potencias que el alma universal. "Cada una de las partes, por sí, sería incapaz de pensar; sólo el alma universal sería capaz de ello, o bien la pretendida parte sería un alma dotada de razón, tan dotada de razón como el alma

total, resultando entonces idéntica a esta alma y no una parte." (IV, 3, 3.)

De este modo, o se afirma la unidad a expensas de la multiplicidad, o bien la multiplicidad a expensas de la unidad. Lo que hace falta es concebir esa multiplicidad y esa unidad de una forma totalmente diferente. En primer lugar hay que insistir sobre el punto de que las almas múltiples son entre sí homogéneas y que todas tienen, por así decir, la misma capacidad de vida espiritual. "Nuestras almas se elevan hacia los mismos objetos que el alma del todo, y su función intelectual es semejante." (IV, 3, 1.) "Nuestra alma es de la misma especie que el alma de los dioses; cuando la consideramos aparte y sin el excedente que la envuelve, la encontramos tan preciosa como el alma del mundo." (V, 1, 2.) Cada alma está en potencia en todos los seres, y por eso guarda unidad con las otras almas. Puesto que "otros también, al igual que nosotros, son seres, todos somos, ellos y nosotros, los seres; todos en conjunto somos los seres; todos, pues, no hacemos sino uno". (VI, 5, 7.) Esta unidad no es la unidad abstracta de un punto. Es la unión de almas que, por su parte superior, participan todas de la misma contemplación inteligible. Pero nosotros ignoramos nuestra unidad por mirarnos fuera del ser del que dependemos. Todos somos como una cabeza de muchos rostros vueltos hacia el exterior que no reparan que por dentro la cabeza es una sola. Si nos fuera posible volvernos espontáneamente, o si tuviéramos la suerte de que "Atenea tirara de nues-

tros cabellos", veríamos a la vez a Dios mismo y al ser universal... Como no hay un punto donde establecer los propios límites como para decir: hasta aquí soy yo, debemos renunciar a separarnos del ser universal. *(Ibid.)*

Por lo tanto no podemos decir, hablando de Plotino, que un alma única se fragmenta en almas múltiples. El problema de la multiplicidad de las almas se resuelve apelando a la vida espiritual, en cuyo grado más elevado alcanzan un estado tal de unión las almas, que ya no se puede hablar de muchas. Es un estado de unión hipostasiado en un alma única que precede a todas las otras. O, si se prefiere, el alma única es como un sistema cuya unidad corresponde a la del sistema inteligible de ideas que contempla. "Las almas tienen, cada una, un lazo de dependencia con una inteligencia y son las razones de las inteligencias... Correspondiendo cada una a un inteligible menos dividido que ellas mismas, tienen, no obstante, la voluntad de dividirse pero no pueden alcanzar el fin de esta operación; conservan la identidad con la diferencia; cada una subsiste como un ser, pero todas juntas no forman sino un ser. He aquí el punto capital de nuestra tesis: todas las almas proceden de una sola; esas almas múltiples procedentes de un alma única son como las inteligencias; están separadas y no están separadas." (IV, 3, 5.)

La multiplicación de las almas no consiste en una creación de nuevos seres, sino en un relajamiento en la tensión de los lazos que las ligaban al alma universal y en una acentuación de la particularidad de cada alma. Si bien algunas almas "no han abandonado al alma universal, su hermana" (IV, 3, 6) y "esconden en la universalidad del mundo inteligible lo que poseen de particular, hay otras que, por así decirlo, saltan fuera del ser universal a un ser particular en el que dirigen una actividad particular". (VI, 4, 16.) Toda alma es o bien universal en acto y particular en potencia, siendo entonces una con el alma universal, o bien, "desviando su actividad, se convierte en un alma particular, aunque en otro sentido (en potencia) mantenga su universalidad". *(Ibid.)*

Para finalizar, la multiplicidad de las almas es la de una vida espiritual que paulatinamente disminuye y se esfuma desde el estado de unión al de dispersión. Todas las imágenes que emplea Plotino para expresar su pensamiento tienden a poner en primer plano la idea de la continuidad entre los diversos niveles de la vida de las almas. "Es —dice, refiriéndose al alma única de la que todas las almas proceden— como si una ciudad tuviera un alma. Tiene habitantes, dotado cada uno de un alma, pero el alma de la ciudad es más perfecta y más poderosa, si bien nada impide que las otras sean de la misma naturaleza que ella." O también: "De un alma única provienen almas múltiples y diferentes, así como de un género único provienen las especies superiores e inferiores." (IV, 8, 3.)

Según esta teoría, el mundo de las almas se sustrae al imperio de un destino interior al mundo, y

se relaciona en forma directa con el orden inteligible.

* * *

Plotino se encontraba en presencia de una dificultad análoga, pero mucho mayor aun. En última instancia la multiplicación de las almas concluye con su dispersión en la materia y con su unión con cuerpos particulares a los que confieren vida. Es un efecto natural y necesario de la ley de procesión, de la diseminación progresiva de la potencia espiritual. Un cuerpo vive porque ha recibido "como una iluminación o excitación" la señal del alma que estaba preparado para recibir. En consecuencia, nada hay aquí que no sea un hecho natural y necesario.

Pero, por otro lado, los mitos de Platón y las creencias religiosas imperantes en la época de Plotino representaban la caída del alma en el cuerpo como resultado de una acción espontánea del alma, acción mala en sí, consecuencia y principio a la vez de todas las desgracias del alma. Plotino se pregunta: ¿cómo poner de acuerdo esto con aquello? "Si el alma (iluminando los cuerpos) no es mala en sí misma, si ese es su modo de ingreso y de presencia en los cuerpos, ¿qué significan el ascenso y el descenso periódicos de las almas? ¿Por qué los castigos? ¿Por qué la transmigración a los cuerpos de otros animales? Estas son enseñanzas recibidas de los

filósofos antiguos que trataron mejor los asuntos del alma; conviene demostrar que nuestra tesis está de acuerdo, o al menos no en desacuerdo, con la suya." (VI, 4, 16.)

Por buena que sea en este sentido la voluntad de Plotino, debemos señalar que en su teoría se mantiene un persistente contraste entre las dos concepciones. Por un lado se considera la producción de los cuerpos vivos y animados como una función natural del alma. "Las almas no deben existir solas sin que se muestren los productos de su actividad; es inherente a toda naturaleza producir y desenvolverse a partir de un principio indivisible —especie de simiente—, hasta un efecto sensible... Siendo la materia eterna, es imposible, puesto que existe, que no participe del principio que proporciona el bien a todas las cosas, en tanto son capaces de recibirlo." (IV, 8, 6.) La animación de los cuerpos entra en el orden universal. Todo está determinado en el mundo por el sometimiento a una razón única; todo está regulado: el descendimiento y la ascensión de las almas, como también todo el resto. La prueba de la armonía de las almas con el orden universal, la prueba de que no actúan aisladamente sino que coordinan sus descensos y concuerdan con el movimiento circular del mundo, es que sus condiciones, sus vidas y sus voluntades están simbolizadas por las figuras que forman los planetas y armonizan en un solo tema melódico... No podría ser así si en el universo no hubiera acciones y pasiones en correspondencia con esta vida de las almas y no se mi-

dieran sus períodos, su disposición y sus vidas en el curso que recorren." (IV, 3, 12.)

El alma tiende, sin reflexión previa, hacia el cuerpo que le ha destinado el alma del mundo; "se traslada al cuerpo que más se le asemeja... Cuando llega el momento desciende, como al toque de un heraldo". (IV, 3, 12, 13 y VI, 7, 7.) El alma se extiende, pues, naturalmente, en virtud de una procesión necesaria, desde el mundo inteligible donde queda siempre su parte superior, hasta la planta que estimula y anima. "Pareciera que el alma se extiende hasta las plantas; y, en efecto, se extiende, ya que el principio vegetativo pertenece al alma. Pero no se extiende con todas sus potencias; llega hasta las plantas porque al descender hasta allí en la región inferior, produce otra existencia en la misma procesión, por benevolencia hacia los seres inferiores; pero deja que su parte superior vinculada a la inteligencia, y que es su propia inteligencia, se mantenga inmóvil en sí misma." (V, 2, 1.)

Pero en otras partes de su obra Plotino se expresa de manera diferente, y el orgullo y la audacia del alma son entonces las causas de su caída en un cuerpo. "Las almas contemplan su imagen reflejada como en el espejo de Dionisio, y se lanzan sobre ella desde lo alto." (IV, 3, 12.) El alma no se contenta con irradiar luz; la atrae el reflejo que ella misma produce. Si bien algunas permanecen inmóviles, otras son atraídas por el reflejo brillante que producen en las cosas que iluminan... Retenidas en sus cuerpos, lazos mágicos las encadenan y las

solicitaciones propias a la naturaleza del cuerpo las poseen íntegramente." (IV, 3, 17.) No se trata ya de la eterna procesión por la que el alma se extiende, sino de una decisión positiva y momentánea por la que el alma se excluye de la corriente de la vida espiritual y se encarna. "Las almas pasan del universo a sus partes; cada una quiere existir por sí misma, se cansa de vivir con otras y se separa. Cuando permanece largo tiempo en este alejamiento y esta separación del todo sin dirigir su mirada a lo inteligible, se convierte en un fragmento, se aísla... adherida a un solo objeto sustraído del conjunto, se aleja de todo el resto. Se concentra en ese único objeto sometido a la acción destructora de todos los demás, se excluye del conjunto, gobierna dificultosamente su objeto particular con el que ahora está en contacto; lo preserva de los objetos exteriores, está presente en él y finalmente lo penetra en gran parte. Este es el origen de lo que se llama la pérdida de las alas." (IV, 8, 4.)

Hay que distinguir, efectivamente, entre el acto natural y necesario por el que el alma anima un cuerpo, y el acto por el que se enlaza voluntariamente, por así decirlo, al cuerpo. En el momento de reflejarse en la materia (cuerpo vivo) "está todavía en el lugar que le es propio, en la región intermediaria. Pero mira de nuevo la imagen; en esta segunda mirada le ha dado ya una forma, y, alegre, hacia ella desciende". (III, 9, 3.)

Vemos así que, en el mito del descendimiento, el alma va "más allá de lo necesario", es decir, más allá

de lo que exige la ley de la procesión. Una vez cumplida la procesión, el alma tiene en lo inteligible su parte superior, un reflejo suyo en la materia y, entre la parte superior y el reflejo, una parte intermedia. Sólo entonces se produce el "descendimiento": la parte superior permanece en lo inteligible, pero la parte intermedia del alma se abalanza a su reflejo.

Entre estas dos representaciones existe una innegable contradicción. Plotino no da los medios de superarla, pero quizá sea posible explicarla. La teoría de la procesión presenta al alma como una actividad espiritual hipostasiada que se extiende desde lo inteligible hasta el mundo sensible. Pero esta hipóstasis que constituye nuestra alma no es nosotros mismos, o, al menos, no del todo. A esa realidad existente en sí y que constituye nuestra alma se suma nuestra propia actitud frente a ella; podemos, en efecto, estar en ella en niveles diferentes, separarnos de su parte superior.

Ahora bien, ¿qué es el *nosotros* que difiere del alma, pero no del todo? A veces parece que Plotino tiene la intuición de una actividad propiamente subjetiva que no puede transformarse en cosa e hipostasiarse. Nuestra alma se extiende ante *nosotros* como un objeto y, propiamente hablando, no sería ella la dotada de un movimiento de descenso sino el cuerpo que se le aproxima para ser iluminado. Somos capaces de identificarnos con el reflejo y también de separarnos, y de ese modo introducimos una especie de escisión entre nosotros y la parte superior de nuestra alma, escisión que sólo para

nosotros existe sin romper la continuidad entre el mundo inteligible y el sensible. En otros términos, nuestro yo, lo que somos por nosotros mismos, no se adecúa a nuestra alma. "Siendo dueños de cosas tan grandes —se pregunta Plotino después de enumerar las propiedades del alma—, ¿por qué no las percibimos? ¿Por qué no ejercitamos tales actividades durante la mayor parte del tiempo? ¿Por qué algunos hombres jamás las ejercitan? Estas cosas tan importantes están siempre en actividad, tanto la inteligencia como el principio anterior... También el alma está animada por un movimiento eterno, pero nosotros no percibimos todo lo que hay en nuestra alma. Sólo lo que entra por la sensación llega hasta nosotros; en tanto una actividad no se transmite a la sensibilidad, no atraviesa toda el alma. Puesto que tenemos la facultad de sentir, ignoramos que no somos un fragmento del alma sino toda el alma. Cada parte del alma vive y actúa siempre según la función que le es propia, pero nosotros la conocemos sólo en tanto tenemos comunicación y percepción de ella."

Vemos así que, no obstante la lógica del sistema de la procesión, nuestra actividad propia, nuestra actitud espiritual subjetiva —si se nos permite esta expresión—, tiende, en Plotino, a desprenderse de esa actividad espiritual transformada en cosa que es la hipóstasis. Si bien el orden mismo de las cosas es el que le proporciona los cuadros de esa actividad, si bien no es ella misma quien los establece, no está del todo aprisionada ya que puede moverse.

"No hay un punto en el que uno pueda fijar sus propios límites como para decir: 'Hasta aquí soy yo'." (VI, 5, 7.) Este principio ya citado domina toda la psicología de Plotino, tomada en el sentido especial de la palabra.

En los estados espirituales superiores, el sentimiento de personalidad desaparece, y lo mismo la atención hacia las cosas externas. El hombre que ha llegado al mundo inteligible no conserva un recuerdo completo de sí mismo; no recuerda que es él, Sócrates, quien contempla; no sabe si es una inteligencia o un alma. Pensemos en esos estados de contemplación muy profunda que a veces sobrevienen aquí abajo, donde el pensamiento no se vuelve sobre sí mismo. Nos poseemos a nosotros mismos, pero toda nuestra actividad se dirige al objeto contemplado, nos convertimos en ese objeto, nos ofrecemos a él como una materia que él configura; ya no somos nosotros mismos más que en potencia."

Las funciones normales del espíritu, razonamiento, memoria, sensibilidad, no son el centro sino derivaciones, limitaciones de la vida espiritual. Para Plotino, la conciencia, lejos de ser lo esencial, es un accidente, y algo así como un relajamiento. Cuando el alma tiene menos conciencia posee con más fuerza sus cualidades propias. (IV, 4, 4.) Siempre pensamos, pero no siempre percibimos nuestro

pensamiento. (IV, 3, 30.) "Esta acción (del pensamiento) escapa cuando no se relaciona con un objeto sensible, pues sólo mediante la sensación es posible relacionar su actividad con objetos intelectuales... La impresión parece tener lugar cuando el pensamiento se repliega sobre sí mismo, y cuando el ser en acción en la vida del alma se vuelve, por así decir, en sentido inverso, como la imagen en un espejo cuando su superficie pulida y brillante está inmóvil... Si esa parte de nosotros mismos en la que se muestran los reflejos de la razón y de la inteligencia no está agitada, los reflejos son visibles, y entonces no sólo la inteligencia y la razón conocen, sino que se tiene también una especie de conocimiento sensible de esa acción. Pero si el espejo está roto en pedazos a causa de una conmoción sobrevenida en la armonía del cuerpo, la razón y la inteligencia actúan sin reflejarse, y hay entonces pensamiento sin imágenes... Hasta en la vigilia pueden encontrarse actividades, meditaciones y acciones muy bellas no acompañadas de conciencia. Quien lee, por ejemplo, no tiene conciencia necesariamente de que está leyendo, sobre todo si lee atentamente.".

De aquí se desprende que el alma, en el más alto grado de la vida espiritual, no tiene memoria, porque el alma está fuera del tiempo, ni sensibilidad, porque el alma no tiene relación con las cosas sensibles, y tampoco razonamiento ni pensamiento discursivo porque "no hay razonamiento en lo eterno". Entre las funciones normales de la conciencia y la

naturaleza íntima del alma existe una contradicción.

La explicación psicológica en Plotino consistirá en mostrar cómo esas funciones del alma nacen gradualmente de una decadencia de la vida espiritual. A causa del rebajamiento del nivel del alma en la realidad metafísica vemos surgir en ella la memoria, la sensibilidad y el entendimiento. La psicología consiste en determinar cuál es el nivel preciso de una función determinada. La psicología es muy fragmentaria en Plotino, pero consagra largas indagaciones a la memoria, que es, precisamente, lo que estudiaré en primer término.

* * *

¿En qué nivel se origina la memoria? ¿La memoria es, como pensaban los estoicos, una función de la parte del alma que está unida al cuerpo? De ningún modo, porque la memoria tiene lugar una vez esfumada la impresión sensible. Por otra parte, no sólo hay recuerdo de cosas sensibles, sino también de conocimientos adquiridos por las ciencias. (IV, 3, 25.)

¿Se responderá que la memoria sólo existe en el alma unida a un cuerpo? Indudablemente. Pero, por lo pronto, la impresión producida por el objeto sensible no es algo material; el alma no es una "superficie con una capa de cera". La impresión es una "especie de intelección" en el alma, hasta en el caso de las cosas sensibles. Además, si el recuerdo es algo

que se conserva, es a causa de ciertos caracteres propios del alma y que "no es de las cosas que están en perpetuo flujo". Y finalmente, el cuerpo es un obstáculo para la memoria. ¿Acaso la bebida no produce el olvido? (*Ibidem*, 26.)

Entonces la memoria es algo propio del alma mientras no está atada al cuerpo. Pero, ¿qué nivel ocupa en el alma? ¿Es necesario atribuir a cada facultad el recuerdo de los objetos correspondientes, diciendo, por ejemplo, que gracias a la facultad de desear recordamos los objetos deseados? De ninguna manera. Verdad es que, como saldo de un deseo satisfecho, se produce en la facultad de desear una modificación que se conserva; pero esta modificación es una simple disposición o afección presente y no es el recuerdo propiamente dicho. (*Ibidem*, 28.)

El recuerdo tampoco es la persistencia de la impresión sensible. La experiencia nos muestra que no existe el enlace necesario, que debería existir en ese caso, entre una buena memoria y una percepción precisa y afinada. Son hechos de otro orden. La memoria, al menos la de las cosas sensibles, tiene por objeto propio la imagen, a la que tiende la sensación, pero cuya conservación depende de la imaginación. (*Ibidem*, 28.)

Podrá objetarse que de este modo se explica el recuerdo de cosas sensibles pero no la memoria de las cosas intelectuales. Plotino responde que, si hay, propiamente hablando, memoria de ellas, es únicamente en la medida en que las cosas intelectuales

están ligadas a imágenes sensibles. Si, como dice Aristóteles, una imagen acompaña a todo pensamiento, la persistencia de esta imagen, que es como el reflejo de la concepción, explicará el recuerdo del objeto conocido. Algunas de esas imágenes tienen una importancia especialísima: son las fórmulas verbales que acompañan a todo pensamiento. "El pensamiento es un indivisible; mientras no se expresa exteriormente, mientras se mantiene interior, se nos escapa. El lenguaje, al desenvolverlo y hacerlo pasar del estado de pensamiento al de imagen, refleja el pensamiento como un espejo. Y así es como se percibe el pensamiento; se conserva y es recordado." (IV, 3, 30.)

Así se ve cuál es el lugar propio de la memoria: está en el alma, pero no en el alma purificada de todo contacto con el cuerpo. A medida que la purificación se lleva a cabo, la memoria se elimina gradualmente. "Más tiende el alma hacia lo inteligible, más olvida las cosas de aquí abajo; y, en este sentido, puede decirse del alma buena que es olvidadiza." (*Ibid.*, 32.) Cuando está en la región inteligible no guarda ya recuerdos. "Cuando el pensamiento se aplica a las cosas inteligibles, no se puede hacer otra cosa que pensarlas y contemplarlas; y el pensamiento actual no implica el recuerdo de haber pensado." No se podrá objetar que el pensamiento intelectual es un movimiento que comprende momentos sucesivos como la división del género en especies, y, por tanto, a cada momento, la memoria de los momentos precedentes. Pues aquí se trata de

una anterioridad y de una posterioridad lógicas que tienen que ver con el orden y no con la sucesión en el tiempo. Tampoco el orden de dependencia que tienen las partes de una planta impide que se la abarque en una sola mirada. (IV, 4, 1.)

Partiendo de este estado superior se puede ver cómo la memoria nace en el alma. Nace desde el momento en que el alma sale de lo inteligible y tiende a distinguirse del resto. Entonces ya no hay asimilación completa entre el alma y su objeto. Es esta distancia entre el alma y el mundo inteligible lo que determina que el alma no posea ya más que imágenes. "El alma posee aún todas las cosas, pero las posee secundariamente, y, por eso, no puede ser perfectamente todas las cosas." La imagen se origina, pues, de una penetración incompleta del objeto, que basta, no obstante, para disponer al alma conforme a ese objeto. (*Ibid.*, 3.)

Podría ahora objetarse: ¿acaso la vida de las almas, incluída la de las almas superiores como las almas de los astros, no está sometida a la duración? ¿Acaso el alma del astro no actúa en la duración para dirigir su cuerpo, y acaso no debe, a pesar de su superioridad, guardar el recuerdo de los momentos pasados de su actividad? Pero el recuerdo de esos momentos supondría que un momento puede distinguirse y aislarse de los otros. Pero no siempre es así. La vida de un astro no se divide en fragmentos posibles de separar. "Distinguir en el período de un astro un ayer y un año último, equivale a pretender dividir el movimiento de un pie que da un paso

en muchos movimientos, y como si se viera en esta impulsión única una multitud de impulsiones únicas y sucesivas." La duración de la vida de un astro es indivisible; somos nosotros quienes, desde nuestro punto de vista, distinguimos los días y las noches y las partes del tiempo. (IV, 4, 7.)

Las consideraciones precedentes nos muestran mejor en qué condiciones la vida en la duración va acompañada de memoria. Es a condición de que la duración pierda su unidad y se fragmente. La memoria depende entonces de la actitud del alma. Reanima el pasado sólo cuando tiene interés en reanimarlo. No acoge en la memoria ciertas sensaciones provocadas por objetos diversos cuando no le interesan. Y en particular (y es el caso del astro), si siempre tenemos que ejecutar la misma acción en las mismas condiciones, no guardaremos el menor recuerdo de la sucesión del tiempo. "Cuando se repite siempre el mismo acto, es inútil conservar el recuerdo de cada detalle de dicho acto, pues es siempre el mismo." (*Ibid.*, 8.) La memoria, pues, tiene lugar sólo en una vida fragmentada, incesantemente acometida por impresiones nuevas y por necesidades que de continuo renacen.

*
* *

El estudio que hace Plotino de la memoria es uno de los más apropiados para dar una idea del método que sigue en las indagaciones psicológicas. Veamos

cómo aplicó este método al problema del placer y del dolor.

El nivel del placer y del dolor es más bajo que el de la memoria. No pertenecen por completo al alma, sino también al cuerpo que se le suma, y al compuesto de alma y cuerpo. No hay afección en el cuerpo inanimado que sea indiferente a la disolución de sus partes, porque su sustancia permanece. Pero, cuando el cuerpo se une con el alma, forma con ella "una alianza peligrosa e inestable", que engendra dificultades. El cuerpo está, en efecto, sometido a toda clase de modificaciones, más o menos compatibles con la presencia de la vida que le viene del alma. Cuando su organización se afecta, "hay un retroceso del cuerpo, en trance de verse privado de la imagen que posee del alma", y, en el momento preciso en que se afecta, sobreviene el dolor. Por eso se experimenta y se localiza el dolor en la parte paciente. Sólo el cuerpo sufre. A la inversa, el placer sobreviene en el momento en que la modificación corporal es de índole tal que permite que el cuerpo reciba nuevamente la influencia del alma.

En una palabra, el placer es un incremento, y el dolor una disminución de la vitalidad corporal. Debe distinguirse del placer y el dolor la percepción que de ellos tiene el alma, y que se produce en un nivel superior. "La sensación, en cuanto tal, no es sufrimiento, sino conocimiento del sufrimiento; y, siendo conocimiento, es impasible." (IV, 4, 18-19.)

El deseo es, según Plotino, un fenómeno complejo que tiene lugar en niveles diferentes. Su punto de

partida es el cuerpo vivo. "No es el alma quien busca los sabores dulces o amargos, sino el cuerpo, pero un cuerpo que no quiere ser un simple cuerpo" y que los busca a fin de aumentar su vitalidad. En este grado, el deseo es inclinación o pre-deseo; depende del estado actual del cuerpo. En un segundo grado, el deseo está en la naturaleza, es decir, en esa parte emanada del alma que conserva vivo al cuerpo. La naturaleza acoge, de las inclinaciones del cuerpo, sólo las que pueden resultarle beneficiosas; sólo se une a los deseos del cuerpo cuando son deseos que no dependen del interés momentáneo del órgano afectado, sino que tienden a la conservación del organismo. En un tercer grado, finalmente, el deseo llega hasta el alma. "La sensación presenta la imagen del objeto; según esta imagen el alma, de acuerdo con su papel, o bien satisface el deseo, o bien lo resiste, lo soporta, sin atender ni al cuerpo, donde el deseo comenzó, ni a la naturaleza que deseó después." (IV, 4, 20-21.)

También en la cólera distingue Plotino lo que viene del cuerpo —la agitación de la bilis y de la sangre—, y lo que viene del alma. Primero está la imagen del objeto que causó la revolución orgánica, luego la disposición del alma para atacar y defenderse. Pero hay también "una cólera que viene de lo alto"; la representación del objeto y la disposición moral son entonces anteriores a las modificaciones fisiológicas. (IV, 4, 28.)

Estos ejemplos bastan para descubrir la amplitud del método de Plotino en temas psicológicos, y la

intuición que tuvo, más precisa quizá que ningún otro filósofo de la Antigüedad, de la importancia de los fenómenos orgánicos en la vida del alma.

*

* *

Plotino cree que el entendimiento (διάνοια) es el nivel propio y normal del alma, intermediario entre la inteligencia y el mundo sensible. Entendimiento equivale a nosotros mismos, mientras que cuerpo, por una parte, e inteligencia, por otra, son sólo nuestros.

El entendimiento posee tres funciones principales: en primer lugar, compone y divide partiendo de imágenes derivadas de la sensación. Desplegará, por ejemplo, la imagen de Sócrates, detallando con el recurso de la imaginación. En segundo lugar, ajusta los datos de la sensación a lo que recibe de las ideas inteligibles: juzga si Sócrates es bueno, no por meros datos sensibles, sino según la regla del bien. Finalmente, busca la correspondencia entre las imágenes actuales y recientes con las pasadas, es decir, reconoce; en la persona que se le presenta reconoce a Sócrates.

Según esto, el entendimiento tiene, a juicio de Plotino, una función discursiva, de relación. "Sabe que es discursivo, es decir, trata de comprender las cosas exteriores." Pero, en este esfuerzo de comprender, asciende hacia la inteligencia y recibe la iluminación. (V, 3, 2-3.)

Comprenderíamos mal esta psicología si pensáramos que las facultades inferiores se van añadiendo al alma a medida que desciende a un grado inferior. Equivaldría a admitir que, lejos de empobrecerla, tal descenso la enriquece, la hace progresar haciendo pasar a acto las potencias hasta entonces latentes. En realidad las facultades inferiores no son sino una expresión empobrecida y una forma deficiente de lo que eternamente contiene el alma. La facultad de sentir del hombre sensible es, por ejemplo, el reflejo de una facultad de sentir más elevada que tiene "el hombre inteligible", es decir, la parte superior del alma. "Puede llamarse sensibles a los seres inteligibles, porque son, a su manera, objetos de una percepción. Aquí abajo, la sensación que llamamos sensación porque se vincula a los cuerpos, es más oscura que la percepción que tiene lugar en lo inteligible, y sólo en apariencia es más clara. Llamamos sensitivo al hombre de aquí abajo porque percibe con menos perfección y percibe imágenes inferiores a sus modelos; las sensaciones son pensamientos oscuros y los pensamientos inteligibles son sensaciones claras." (VI, 7, 7.)

Capítulo VI

LA INTELIGENCIA

El Alma, fuente de todas las fuerzas que organizan y animan el mundo sensible, puede recogerse sobre sí misma por un movimiento de conversión y remontar hasta su principio, la Inteligencia.

La teoría plotiniana de la Inteligencia incluye tantos elementos heterogéneos y responde a tantos problemas diferentes, que resulta especialmente difícil analizar y hacer comprender claramente su unidad. La Inteligencia en Plotino corresponde a las Ideas de Platón, concentra la substancia de la teoría aristotélica de la forma, tiene algo del Dios supremo de los estoicos, de la Inteligencia que gobierna el universo. Pero éstos no son sino aspectos filosóficos de la teoría que considera a la Inteligencia en tanto causa y explicación del mundo sensible. Por otra parte, la Inteligencia señala un grado en la vida espiritual, una etapa en el viaje ascensional del alma hacia su fin último. Este es un aspecto completamente diferente; nos hace pensar en el Espíritu en el sentido de San Pablo —el Espíritu liberado de la

carne— antes que en la Inteligencia en el sentido de la filosofía griega.

Esta diversidad de aspectos se revela en la dificultad que encuentran los traductores en la palabra *Nous* que aquí traduje por "inteligencia", que es el término empleado por Bouillet en su versión de las *Enéadas*, y que cuenta con una larga tradición. En la Escolástica del siglo XIII, la palabra *intelligentia* designa casi siempre la inteligencia separada e hipostasiada, como era frecuente en la filosofía de los árabes, derivada de Aristóteles y Plotino. Por el contrario, los intérpretes recientes parecen haberse puesto de acuerdo para emplear otro término. Arnou (*Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921) se sirve de la palabra *esprit*. Inge (*The philosophy of Plotinus*, London, 1918) elige la palabra *spirit* que, según él, pone en evidencia el parentesco de esa noción con el πνεῦμα paulino. También Heinemann en un estudio reciente (*Plotin*, Leipzig, 1921), emplea la palabra *Geist* que, en la pluma de un filósofo alemán, se enriquece con el sentido que tomó en la filosofía hegeliana.

Estas traducciones, al menos las dos primeras, tienen el inconveniente de no designar con suficiente claridad el aspecto filosófico del concepto. Por otra parte, la palabra "inteligencia" (quizá sea esta la razón por la que actualmente se la ha abandonado) tiene el inconveniente de sugerir el sentido al que se refieren nuestras modernas teorías antiintelectualistas, es decir, el sentido de pensamiento discursivo, cuando la Inteligencia, en Plotino, es esencialmente

intuitiva. Hechas estas reservas, mantendré la palabra consagrada por la tradición, no obstante el inconveniente anotado.

Puede verse ya dónde radican la dificultad y la importancia de la teoría de Plotino. Al espiritualismo de un San Pablo poco le inquieta el mundo inteligible como modelo del sensible; ante el mundo sensible, que es el de la carne, tiene una actitud puramente negativa, y al espíritu no le interesa revelar su secreto sino desprenderse de él. Contra esta tendencia que vaciaba a la inteligencia de todo contenido racional y explicativo en provecho del espíritu, comenzó, antes ya de San Pablo, un movimiento de ideas inverso que pretendía helenizar, por así decir, la vida espiritual al identificarla con el mundo inteligible. Para Filón de Alejandría el Logos es a la vez el pensamiento divino que contiene los modelos de las cosas y el guía espiritual que salva las almas. Para los gnósticos, más próximos a Plotino, la región de los espíritus, la "tierra nueva" donde se acoge a los pneumáticos, es idéntica al mundo inteligible.

Las opiniones de Plotino sobre este punto no son, pues, sino opiniones tradicionales, pero el grado de elaboración alcanzado las coloca fuera de cualquier parangón. Su doctrina propia consiste en poner de relieve que la actitud espiritual más elevada, es decir, el recogimiento sobre sí mismo, nos entrega el ser en toda su variedad y riqueza. "Pensarse a sí mismo —repite a menudo— es pensar los seres." "Lo que el alma recibe (al recogerse sobre sí misma) está próximo a la verdadera realidad." (V, 9, 3.) El recogi-

miento interior es, al mismo tiempo, el más alto grado del ser. "Ser, en sentido estricto, no es multiplicarse y crecer, es pertenecerse a sí mismo; y nos pertenecemos a nosotros mismos sólo volviéndonos sobre nosotros mismos. . .; esta dirección hacia sí es la interioridad."

Todas estas consideraciones previas condicionan el plan que seguiremos en el estudio de la Inteligencia: determinar los elementos filosóficos de la concepción de la Inteligencia en Plotino; señalar cómo Plotino los pone en acción y los conforma a su fin, que es el desenvolvimiento de la vida espiritual. Por último haremos ver que la vida espiritual alcanza su límite y su consumación tan sólo en su propia trascendencia.

* * *

¿Qué consideraciones filosóficas introducen la noción de Inteligencia en Plotino? Por lo pronto, la Inteligencia parece ser el término necesario de la dialéctica del Amor, según la descripción de Platón en el *Banquete*. En segundo lugar, su existencia resulta del análisis aristotélico del ser sensible en materia y forma. Se presenta, finalmente, como condición última de la simpatía entre las partes del mundo, cuya descripción encontró Plotino en los estoicos.

En la *Enéada* V (9, 2), Plotino se inspira en el discurso de Diótima de Mantinea: "Para llegar a la

región superior, hay que tener naturaleza de amante, y contar, desde un comienzo, con las disposiciones de un verdadero filósofo. Es propio del amante sentir ante lo bello los dolores del alumbramiento: no se detiene en la belleza de los cuerpos; se dirige con presteza hacia las bellezas del alma, la virtud, la ciencia, las honestas ocupaciones y las leyes, y se remonta más aun en pos de la causa de las bellezas del alma, y sigue ascendiendo. . . Pero, ¿cómo ascender? ¿De dónde le vendrá el poder para realizarlo? ¿Qué discurso le enseñará este amor? ¿No es acaso el siguiente? Las bellezas de los cuerpos son adquiridas; están en los cuerpos como las formas en la materia. ¿Quién, pues, ha realizado la belleza en los cuerpos? En un sentido, es la presencia de la belleza; en otro sentido, es el alma que los moldea y les confiere la belleza. ¡Cómo!, ¿entonces el alma de por sí es bella? No, puesto que algunas almas son prudentes y bellas y otras insensatas y feas. Por consiguiente, la belleza le viene al alma de la prudencia. Pero, ¿quién le da la belleza al alma? ¿No es, acaso, la Inteligencia, necesariamente, no la inteligencia que es a veces inteligente y otras no, sino la verdadera Inteligencia?

Mientras Platón concluye en la idea de Belleza, Plotino, por la misma vía, concluye en la Inteligencia. Y es porque, para él, una y otra son idénticas. Lo que confiere a las cosas su valor de belleza son las Ideas, idénticas a la Inteligencia. Remontando los grados de la dialéctica, "el alma ascenderá primero hasta la Inteligencia, y comprenderá que en

ella todas las ideas son bellas; y proclamará que allí está la Belleza, a saber: "las Ideas". (I, 6, 9.) La Inteligencia se muestra, pues, primero, como una especie de arte natural que se refleja en las cosas sensibles, del mismo modo que el arte del escultor imprime sus formas al mármol. (*Cf.* V, 9, 5.)

La estética de Plotino en realidad está impregnada de la idea de que la belleza no se añade a las cosas como un accidente exterior sino que verdaderamente constituye su esencia. (I, 2.) Protesta contra la teoría según la cual la belleza no consiste sino en la simetría exterior de las partes de un mismo objeto. Pero si la belleza se reduce a simetría, ¿carecerán de belleza las partes de un objeto bello? ¿Y por qué el rostro de un cadáver o de una estatua es siempre menos bello que el de un ser viviente? ¿Cómo se explicaría la belleza de cosas simples y sin partes como el brillo del oro o un destello en la noche? De esto se deduce que la belleza tiene que ser un elemento inherente a la naturaleza misma del ser bello, tiene que ser el reflejo de una Idea que hace que ese ser sea lo que es. Valor estético y valor intelectual coinciden.

Lo mismo que la contemplación estética, la elevación moral, y por idénticas razones, nos conduce a la Inteligencia. Las virtudes, en el sentido más alto, las que no consisten en acciones prácticas sino en "purificaciones", son la imitación, en el alma, de propiedades inherentes a la Inteligencia. La justicia que está en el alma y la justicia que está en la ciudad nos elevan hasta una justicia en sí que está en

la Inteligencia. "La justicia consiste en que cada ser cumpla siempre la función que le es propia; pero, ¿siempre supone una multiplicidad de partes? Sí, cuando reside en seres, alma o ciudad, en donde se distinguen muchas partes; no, cuando se toma la justicia en sí, ya que en un ser simple puede haber cumplimiento de su función. La Justicia verdadera, la Justicia en sí consiste en la relación que consigo mismo guarda este ser carente de partes distintas." (I, 2, 6.)

Así todos los modelos de virtudes no son más que aspectos de la Inteligencia. "En la Inteligencia, la ciencia o sabiduría es el pensamiento; la temperancia, la relación consigo misma; la justicia, la realización de la actividad que le es propia; lo análogo al valor es su identidad consigo misma y la persistencia de su estado de pureza." (*Ibid.*, 7.) "En el alma las virtudes son imitaciones de esos modelos. La justicia es una actividad enderezada exclusivamente a la Inteligencia; la temperancia, en un replegarse interior hacia la Inteligencia; el valor, en una impasibilidad que remeda la impasibilidad natural de la Inteligencia." (*Ibid.*, 6.)

Vemos así que los valores intelectuales son valores morales además de valores estéticos. Sólo en forma abstracta es posible separarlos. La actividad moral y la contemplación de lo bello nos conduce a la Inteligencia tan directamente como la ciencia.

La segunda avenida que lleva a la Inteligencia es el análisis aristotélico de las cosas sensibles en materia y forma. "Vemos que aquello que se llama un ser es algo compuesto; ningún ser es simple, sea fabricación artística o producto natural. Los seres artificiales contienen bronce, madera o piedra, y no logran su realidad plena antes que el arte haga con ellos una estatua, un lecho o una casa, introduciendo la forma que de él procede. Entre los compuestos naturales, algunos son muy complejos; se les llama combinaciones, y se resuelven... por ejemplo: el hombre en un alma y un cuerpo, y el cuerpo en cuatro elementos. Pero cada elemento se compone de una materia y de algo que le da la forma... y surge la cuestión de cómo la forma se aplica a la materia. A su vez, si el alma es un ser simple o si consta de materia y forma... Transportando los mismos principios al universo se llegará a una Inteligencia, en la que se verá al verdadero creador y demiurgo. Se dirá que el sustrato que recibe las formas es fuego, aire, agua o tierra, pero que estas formas le vienen de otro ser y que ese ser es el alma. El alma incorpora la forma del mundo a los cuatro elementos, pero es la Inteligencia quien le proporciona las razones seminales, como el arte entrega al alma del artista las reglas racionales de acción. En tanto que forma, la Inteligencia es a la vez la forma del alma y lo que da la forma." (V, 9, 3.)

En esta página la Inteligencia aparece como la forma de las formas, el *dator formarum*, que habría de ser más tarde objeto de tantas especulaciones de la filosofía árabe y de la escolástica occidental. Aunque Plotino se inspira aquí en el *Timeo*, el principio que guía su argumentación es de origen peripatético. Es el principio enunciado un poco más arriba de que el ser en acto es necesariamente anterior al ser en potencia. "¿Cómo podría ser en acto lo que es en potencia, si no hubiera una causa que lo hiciera pasar a acto?" (*Ibid.*, 4.) En tanto que *dator formarum*, la Inteligencia es, según vemos, el acto puro de Aristóteles, es decir, el ser que se ha realizado en su más plena e integral perfección.

Bajo este aspecto, y al menos abstractamente, el ser es anterior a la Inteligencia. Pero el ser así determinado, el ser en su perfección, es al mismo tiempo Inteligencia. Este punto es importante, y Plotino insiste a menudo en él: se debe ir del ser al pensamiento y no del pensamiento al ser. El ser es pensado porque es, no es porque es pensado. Plotino protestó vivamente contra una interpretación idealista, que Platón ya había entrevisto y criticado en el *Parménides*. "No porque se pensó la quididad de la justicia nació la justicia; no porque se pensó la quididad del movimiento existe el movimiento. El pensamiento del objeto debería ser al mismo tiempo posterior al objeto pensado, y sin embargo también anterior, si recibe su existencia de ese pensamiento... Es absurdo que la justicia no sea más que su propia definición... Si se replicara que en los seres inmateriales la ciencia es idén-

tica a su objeto' [1], debe comprenderse esta fórmula no en el sentido de que la ciencia es el objeto, y que la razón que considera el objeto es el objeto mismo, sino inversamente, en el sentido de que el objeto, puesto que no tiene materia, es a la vez un inteligible y un pensamiento, no un pensamiento que sea la definición o representación que de él se puede tener, sino que, siendo lo inteligible, él mismo no es más que inteligencia o que ciencia." (VI, 6, 6.)

Igualmente "no es exacto decir que las cosas son pensamientos si se toma esto en el sentido de que una cosa llega a ser o es lo que es, después que la inteligencia tuvo noción de ella". (V, 9, 7.) Habría que decir que el ser está en primer lugar y que la inteligencia no viene sino después. (VI, 6, 8.)

Pero en otro sentido se podría decir que, al contrario, puesto que es ser en acto, es, substancialmente, pensamiento e inteligencia. En efecto, el ser en su plenitud, el ser en acto, es, al mismo tiempo, razón de ser. "Si se desenvuelve cada forma en su relación consigo misma, se encontrará en ella su razón de ser. Si dicha forma fuera inerte y sin vida, no tendría de ningún modo en ella su razón de ser; pero, puesto que es una forma que pertenece a la inteligencia, ¿de dónde sacaría su razón de ser? ¿De la inteligencia? Pero no está separada de la inteligencia puesto que ella misma es inteligencia. Allá, la razón de ser es anterior o más bien simultánea al ser; no es razón de ser sino modo de ser; o, mejor dicho, razón y modo de ser coinciden...

1 Fórmula de Aristóteles a menudo repetida por Plotino.

Si es perfecto, no se puede decir qué defecto tiene, ni, en consecuencia, por qué no existe." (VI, 7, 2.)

Pero si lo inteligible es razón de ser porque es el ser en su plenitud, es un pensamiento; los inteligibles "son pensamientos porque son razones". (III, 8, 8.) La razón de ser no puede concebirse sino como contemplación.

Así, el análisis aristotélico lo conduce gradualmente de la forma a la esencia, y de la esencia a la inteligencia.

*

* *

La teoría filosófica de la Inteligencia responde, en definitiva, a dos profundas inquietudes de muy diferente carácter. Para comprender con exactitud el problema, hay que pensar en la larguísima tradición que vinculaba el problema de la inteligencia con el problema cosmológico en la filosofía griega. Anaxágoras, por poco que se sepa de su doctrina, es seguro que consideraba la Inteligencia ante todo como causa del movimiento. Según él la Inteligencia es un ser que sabe y un ser que mueve. En Aristóteles toda la razón de ser y la esencia de su Dios supremo, "el pensamiento del pensamiento", es ser el motor inmóvil del mundo. Si es cierto que admitió, según algunos intérpretes de su doctrina, y especialmente según Plotino que lo critica (V, 1, 9), una pluralidad de inteligencias por encima de las cosas, es porque cada esfera celeste, al poseer su

movimiento propio e independiente, tiene necesidad de un motor particular. También entre los estoicos la Inteligencia es, ante todo, un principio cósmico, una razón que encierra en sí todos los detalles del universo.

La relación del problema de la Inteligencia con los problemas cosmológicos tiene su más profunda razón de ser en la naturaleza del pensamiento religioso de los griegos. La apoteosis de la Inteligencia es propia de la historia de las ideas religiosas como de la historia de las ideas filosóficas; no es más que un momento en el desenvolvimiento de su mitología. La Inteligencia, en tanto que principio cósmico, concentra y resume en sí todo el naturalismo de la religión griega. Y aun cuando es trascendente al mundo, sigue siendo la fuerza cósmica universal que sólo tiene sentido en relación con el mundo. Representa el mito naturalista en su más alto grado de abstracción.

Pues bien, la noción de Inteligencia en Plotino está íntegramente penetrada de naturalismo. Es un dios, un dios múltiple que contiene a todos los otros. ¿Por qué? Por ser la Inteligencia el modelo del mundo sensible. "Admiramos el mundo sensible por su magnitud, su belleza, el orden de su movimiento eterno, los dioses que en él residen, dioses visibles e invisibles... Pero remontémonos a su modelo y a su verdadera realidad; veamos allí todos los inteligibles que tienen de por sí la eternidad, el conocimiento íntimo de sí mismos y la vida; veamos la pura Inteligencia que los preside, y la prodigiosa

sabiduría y la vida del dios que es Saciedad e Inteligencia. Pues él contiene en sí todos los seres inmortales, toda inteligencia, todo dios, toda alma, en una inmovilidad eterna." (V, 1, 4.)

En este aspecto de mundo inteligible, la Inteligencia es una trasposición ideal del mundo sensible. Es el mundo sensible despojado de su materialidad, es decir sin el cambio (lo eterno reemplaza al tiempo), y sin la exterioridad recíproca de sus partes. Más precisamente: es afín al mundo sensible, como se lo representaban los estoicos, cuya teoría de la simpatía aceptó íntegramente Plotino. Tal simpatía, que es una rigurosa dependencia mutua de las partes del mundo, no se funda tanto en sus trabazones mecánicas como en sus semejanzas. En la física de Plotino lo semejante actúa sobre su semejante, no obstante la distancia que pueda separarlos. Acentuemos y llevemos a su límite esta simpatía, y llegaremos a la unidad que constituye la Inteligencia. En el mundo inteligible "todo es transparente; nada hay oscuro, ni que oponga resistencia; todo ser es visible para otro hasta en su intimidad; es una luz para una luz. Todo ser tiene en sí todas las cosas y ve todas las cosas en otros. Todo es en todo. Todo es todo. Cada ser es todo... Allá, el sol es todos los astros, y cada uno de ellos es el sol... En cada ser resulta un carácter diferente, pero todos los caracteres se manifiestan... Aquí, una parte procede de otra parte, y cada cosa es fragmentaria; allá, cada ser procede a cada instante del todo, y es a la vez particular y universal". (V, 8, 4.)

La imagen siguiente, de estilo muy plotiniano, mostrará mejor hasta qué punto la Inteligencia es ante todo, para él, una especie de concentración del mundo. "Suponed que en el mundo visible cada parte siga siendo lo que es, sin confusión, pero que todas se concentran en una de un modo tal que si una de ellas aparece, por ejemplo la esfera de las estrellas fijas, inmediatamente aparezcan el sol y otros astros; que en ella se vea, como en una esfera transparente, la tierra, el mar y todos los animales; que efectivamente se vean todas las cosas. Guardaremos en el alma la representación de una esfera semejante... Conservad la imagen, y representaos una esfera parecida haciendo abstracción de la masa; haced también abstracción de las diferencias de posiciones y de la imagen de la materia; no os contentéis con representaros una esfera más pequeña que la primera... Viene entonces Dios aportándoos su propio mundo con todos los dioses que en él habitan. Todos son cada uno y cada uno es todos; estando todos juntos, difieren por sus potencias; pero todos son un ser único con una potencia múltiple." (V, 8, 9.)

Muy claramente se presenta aquí la Inteligencia como una especie de fusión y de unión de todas las realidades cósmicas. La unión es tan íntima que no puede existir en el mundo material, y la simpatía de las partes del mundo visible es una débil imagen de esta unidad fundamental.

Asistimos aquí al momento en que la teoría estoica de la simpatía universal se transforma en una teoría

que podría llamarse, según la denominación que le dió Leibniz, la monadología. La conexión simpática entre los seres es posible sólo siendo cada ser un pensamiento, y siendo él mismo un universo. De este modo cada ser contiene a todos los otros. Plotino tuvo una clara conciencia de las profundas exigencias que tal teoría implicaba; comprendió que podía haber diferencias entre las partes del mundo inteligible aunque cada una contuviera el universo. Cada parte, en efecto, lo contiene a su manera ya que, en cada una "resalta" un aspecto diferente. Cada una de las inteligencias que emanan de la Inteligencia es todas las cosas; y, sin embargo, las inteligencias son múltiples por ser pensamientos más o menos oscuros. (III, 8, 8.)

De este modo, el lazo de dependencia entre los seres resulta ser un lazo de naturaleza totalmente intelectual. Las inteligencias guardan respecto a la Inteligencia suprema y entre sí la misma relación que los teoremas de una misma ciencia con la ciencia total y entre sí: cada uno comprende potencialmente a todos los otros, no obstante sus propias diferencias. (V, 9, 9.) La ley que relaciona las inteligencias termina siendo el fondo substancial de su ser. "Los seres reales no son ni anteriores ni posteriores a la Inteligencia; pero ésta es como el legislador, o más bien, como la ley misma de su existencia." (V, 9, 5.)

De acuerdo a tal concepción de la Inteligencia, Plotino establece la forma de vida suprema: "La vida más verdadera es la vida según el pensamien-

to... La vida primera es el pensamiento primero... La vida contemplativa y el objeto de contemplación son, una y otro, cosas vivientes y vidas." (III, 8, 8.) La Inteligencia no es un sistema de relaciones abstractas, de conceptos jerarquizados; es la plenitud de ser y la saciedad. No faltan en Plotino las descripciones más sensuales, en que las sensaciones, lejos de desvanecerse, se combinan, por el contrario, tornándose más ricas. Es semejante "a una cualidad única que posee y conserva en sí a todas las restantes, a un dulce sabor que al mismo tiempo fuera un olor y que uniera el sabor del vino con todos los restantes sabores y todos los colores; posee todas las cualidades que el tacto percibe, y también todas las que percibe el oído, puesto que es todas las armonías y todos los ritmos". (VI, 7, 12.)

Una concepción tan rica corre el riesgo de sucumbir bajo su propia riqueza. Es la Idea platónica que identifica los valores intelectuales con los estéticos y morales. Es la esencia y la razón de las cosas, a semejanza del Dios aristotélico. Es la unidad simpática de las partes del mundo, como en los estoicos. Incluye elementos de aspecto muy diferente y de inspiración completamente opuesta. Será necesario examinar de qué modo Plotino pretendió reunirlos.

* * *

La hipóstasis de la Inteligencia se muestra en Plotino bajo el triple aspecto de mundo de Ideas (Platón), de origen de las formas (Aristóteles), de sistema de mónadas (simpatía estoica). Así, la teoría de la Inteligencia es la afirmación de la realidad de valores racionales, estéticos y morales que dominan el mundo sensible y el juicio que sobre él formulamos.

Pero este es sólo un aspecto de la teoría. Los estados de concentración espiritual en los que el sujeto cognoscente se identifica con su objeto, y se torna, por así decirlo, íntegramente visión, atrajeron muy vivamente la atención de Plotino. ¿Acaso todo conocimiento no es una degradación más o menos acentuada de ese estado perfecto? Todo conocimiento reposa en una asimilación más o menos completa entre conocedor y objeto conocido, incluída también la sensación. "Sólo porque la visión es luz, y porque se confunde con la luz, es que ve la luz." (V, 3, 8.) La Inteligencia designa precisamente un estado en que la asimilación es completa, en que el objeto no difiere del sujeto; es el conocimiento de sí hacia el que tienden, como a un ideal, todos los demás conocimientos. "Es posible pensar otra cosa; también es posible que uno se piense a sí mismo y que se eluda más la dualidad. También en el primer caso uno desearía pensarse a sí mismo pero no se es capaz de tal cosa; entonces se poseería igualmente el objeto de la visión, pero éste es un objeto que difiere de uno mismo. El ser que se ve a sí mismo no está separado de su esencia, y, porque es idéntico a sí mismo, se ve a sí mismo; él y su objeto hacen un solo ser. Piensa, en sentido amplio,

porque posee lo que piensa; piensa, en el sentido primitivo del término." (V, 6, 1.) El recogimiento sobre nosotros mismos, en el que ingresamos a nuestra propia interioridad, no es sino una imitación en el alma de lo que es la Inteligencia. "Es la iluminación de la Inteligencia lo que permite que el alma se vuelva hacia sí misma impidiéndole disiparse." Y la Inteligencia es, por así decirlo, el límite del recogimiento. "Es la luz primitiva que ilumina primitivamente por sí misma, resplandor vuelto hacia sí mismo, que ilumina y que es iluminado, verdadero inteligible que piensa y que es pensado, que a sí mismo se ve sin necesidad de otra cosa y que se basta a sí mismo para ver; pues lo que él ve es él mismo." (V, 3, 8.)

A fin de comprender esa dualidad existente en la concepción de la Inteligencia, antes que nada rastrearé su fuente en la tradición griega. En el pensamiento griego el ideal de saber es, decididamente, doble. Por una parte, las primeras tentativas del pensamiento griego, desde la teogonía de Hesíodo, son un esfuerzo por clasificar las formas de la realidad y descubrir el orden racional según el cual se subordinan las unas a las otras. Por otra parte, con el movimiento originado en Sócrates aparece un ideal nuevo: la sabiduría es ante todo el conocimiento de sí mismo, de las propias fuerzas; el objeto de la ciencia no es distinto del sujeto que conoce. Epicteto (*Disertaciones*, I, 20) distingue dos clases de ciencias: aquellas cuyo objeto es de otro género que el sujeto que conoce, como la ciencia del zapatero o la del gramático, y aquellas cuyo objeto es de la misma especie que el sujeto. La sabiduría se cuenta entre éstas; es un bien y, al mismo tiempo, el conocimiento de un bien. La sabiduría es la razón capaz de contemplarse a sí misma (θεωρητικὸς αὑτοῦ).

Pero en la filosofía griega estos dos tipos de saber no permanecen separados, no dan nacimiento a dos tipos distintos de ciencias como las ciencias morales y las de la naturaleza. El espíritu no se afirma como distinto a la naturaleza, ni la naturaleza como distinta al espíritu. Desde Platón hay un continuo compromiso entre las dos tendencias. No sólo las ciencias de la naturaleza están penetradas de valores humanos, de la idea de armonía y de finalidad, sino que el primer principio de las cosas de la naturaleza es, al mismo tiempo, el ser donde se realiza, en estado de perfección, el conocimiento de sí que Sócrates había pregonado como el ideal del saber humano. En Aristóteles el primer motor es el "pensamiento del pensamiento". En los estoicos la Razón que es la ley natural misma, el destino, es por excelencia el ser que a sí mismo se contempla. El principio de las cosas, el primer eslabón en el orden de la naturaleza, no hace más que hipostasiar el autoconocimiento.

Se advierte fácilmente el peligro de esta fusión: la Inteligencia, en lugar de realizarse en un sistema de nociones articuladas y separadas, se trueca en una actitud espiritual, rica de sentido para la vida del espíritu, pero inutilizable para el saber científico.

Desearía mostrar la manera como en Plotino la concepción de la Inteligencia como orden racional

de las cosas se modificó, transformándose radicalmente en la concepción de la Inteligencia como actitud espiritual y recogimiento interior. Teniendo en cuenta que Plotino concibe a la Inteligencia como una actitud espiritual puramente formal, como un acuerdo consigo misma, ¿no se ve obligado a vaciarla de todo objeto que dificulte su conversión sobre sí misma y que la obligue a exteriorizarse? La riqueza del mundo inteligible procedía de la división en ideas, del límite que las fijaba; ahora bien, ¿acaso esa división y ese límite no son lo que imposibilita definitivamente el contacto directo de la Inteligencia consigo misma?

*
* *

Plotino plantea la cuestión con extrema nitidez y la resuelve en forma muy clara. En síntesis, se trata de saber cómo ha de interpretarse el platonismo, si se debe admitir que las Ideas son exteriores a la Inteligencia que las contempla, y si las Ideas son como ejemplares exteriores a las cosas sensibles que las imitan. Resolver positivamente la primera cuestión es obligar a la Inteligencia a salir de sí misma para conocer: ya no es esencialmente conocimiento de sí. Resolver positivamente la segunda es admitir en el ser inteligible Ideas, es decir, una fragmentación correspondiente a la de las cosas sensibles, y, por consecuencia, obstaculizar el conocimiento intelectual.

Éstas eran las soluciones del platonismo tradicional, y, a través de las *Enéadas* y de la *Vida de Plotino* de Porfirio, sabemos que el filósofo debió luchar, sobre este punto, contra firmes opiniones de la mayoría de sus discípulos.

Con respecto a la trascendencia de las Ideas, el mismo Plotino expone la interpretación de Platón que combate, e indica los textos del *Timeo* que fundamentan tal interpretación. "Platón dijo: 'La Inteligencia ve las Ideas que están en el animal en sí', y en seguida: el demiurgo 'piensa que este universo debe comprender las cosas que la Inteligencia ve en el animal en sí'. Dijo, pues, que las Ideas son anteriores a la Inteligencia, y que son, cuando la Inteligencia las piensa. Preguntémonos ahora si ese ser (me refiero al animal en sí) es la Inteligencia o si es diferente de la Inteligencia. Lo que lo contempla es la Inteligencia; el animal en sí no es entonces la Inteligencia sino lo inteligible, y lo que ve la Inteligencia está fuera de ella." (III, 9, 1.)[2]

Tal es la exégesis tradicional y la que todavía hoy se acepta más frecuentemente. Plotino escribió para atacarla un tratado íntegro, el quinto de la quinta *Enéada*. Como Descartes al comienzo de sus *Meditaciones*, Plotino se ocupa de la condición formal del conocimiento intelectual, condición que

[2] Verdad es que Heinemann (*Plotin*, Leipzig, 1921, pág. 19 *sq.*) ha discutido la autenticidad de este tratado. Pero la razón principal que aduce es que el pasaje que yo cité, y que está al comienzo, expone una opinión directamente contraria a la doctrina de Plotino. Pero eso es algo muy natural. Aquí, como muchas otras veces, siguiendo su habitual procedimiento de enseñanza, Plotino expone al comienzo la exégesis que en seguida refutará.

es la evidencia, la evidencia inalterable que debe acompañar a todo conocimiento verdadero. La evidencia sensible es una falsa evidencia que alcanza tal vez a nuestras propias impresiones, o que al menos sólo capta la imagen de los objetos y no los objetos mismos. Ahora bien, si imaginamos a los inteligibles como trascendentes y exteriores a la Inteligencia, nos representaremos, querámoslo o no, el conocimiento intelectual según el tipo del conocimiento sensible; y será un conocimiento accidental, que muy bien puede no tener lugar, un conocimiento que posee no las realidades sino sus vestigios, y que, por lo mismo, no puede llegar a la realidad sino por un razonamiento que puede engañarla. Además, si admitimos que la Inteligencia no posee los inteligibles, admitimos, por el contrario, que los inteligibles no poseen la Inteligencia; será necesario entonces que imaginemos los inteligibles, la materia a pensar, como una serie de términos discretos, separados entre sí, como lo bello, lo justo, etc., miembros dispersos que la Inteligencia reúne desde fuera luego de una búsqueda previa. La Inteligencia es entonces pensamiento discursivo que tan sólo funciona emitiendo proposiciones. Y finalmente, esta Inteligencia que no posee más que imágenes de la realidad, o bien lo sabrá, y reconocerá su error, o bien lo ignora y vive en la ilusión.

Pero si lo inteligible está en la Inteligencia, hay que comprender con claridad la contraparte de esta tesis. Lo inteligible se confunde con la misma Inteligencia. "La verdad esencial no está de acuerdo

con otra cosa, sino consigo misma; no enuncia nada más que a sí misma; existe y enuncia su ser." Por consiguiente, la Inteligencia es un paso inmediato del pensamiento al ser, pero al ser mismo del pensamiento. Afirmar la inmanencia de lo inteligible, en este sentido, no es una simple diferencia respecto al platonismo tradicional. Es todo lo contrario; es negar toda diferencia en el mundo inteligible.

Tal es el análisis de este curioso tratado, que puede considerarse como el punto de partida de la línea de pensamiento que lleva al *Cogito* cartesiano.

El problema del ejemplarismo en Platón da lugar a una exégesis análoga. ¿Qué quiere decir exactamente que el mundo inteligible es el modelo del mundo sensible? Casi todo el tiempo somos víctimas de la imaginación que separa y divide. "Primero afirmamos una realidad sensible y ponemos en lo inteligible el ser que debe estar en todas partes; luego, imaginando lo sensible como un espacio inmenso, nos preguntamos cómo la naturaleza inteligible puede extenderse en algo tan grande." (VI, 4, 2.) Plotino tiene aquí a la vista una interpretación muy materialista y concreta de la participación; la misma, al parecer, que Platón criticó al comienzo del *Parménides*, y que daría por resultado su ininteligibilidad, al separar radicalmente lo sensible de lo inteligible.

Pero se llega así a una concepción en que la idea del ejemplarismo desaparece totalmente, porque el mundo inteligible, con toda su riqueza y diversidad, se reabsorbe en un ser universal e indiferenciado.

En ese ser universal "colmado de sí mismo, igual a sí mismo, que está en el ser y que por tanto está también en sí mismo" (VI, 4, 2), del que nos hablan los tratados cuarto y quinto de la sexta *Enéada*, reconocemos con claridad esa inteligencia transparente de la que hablé en su oportunidad, pero no ya el mundo de nociones articuladas al que Platón se refería.

Así, pues, de ninguna manera la participación es una imitación. "La naturaleza superior está íntegra presente en todas partes; no se muestra porque el sujeto es incapaz de recibirla." (VI, 5, 11.) Las ideas no son seres aislados entre sí de donde emanan las potencias espacialmente separadas de las ideas; una potencia no puede estar más que donde está el ser de donde emana. "El ser universal está presente como una vida única; nos asimilamos a él no deteniéndonos en ningún ser particular, y abandonando todos los límites para ser así el ser universal. El exceso no procede del ser sino del no-ser; es por acción de este exceso que se llega a ser alguna cosa." (VI, 5, 12.) La diversidad de los seres, según se ve en este fragmento, lejos de tener su fundamento en el ser inteligible, procede de una limitación y de una incapacidad que le son propias.

Según esta interpretación del platonismo, vemos que la Inteligencia ha cesado de ser en Plotino lo que era en Platón la Idea y en Aristóteles la forma: instrumento del conocimiento, punto de partida de una síntesis progresiva. Se altera el valor mismo del conocimiento racional. El conocimiento, en tanto exige

una pluralidad de ideas relacionadas entre sí, tiene lugar tan sólo en una forma caída de Inteligencia, en el pensamiento discursivo. En este aspecto, el neoplatonismo se nos muestra como un retorno ofensivo de ideas muy antiguas, un retorno al "pensamiento prelógico" que ofusca la representación distinta.

La vida intelectual en Plotino es completamente formal. Es el sentimiento de evidencia, esa especie de "euforia intelectual", de acuerdo con la expresión de Globot (*Logique*, pág. 24), "que acompaña a la actividad que se ejercita sin obstáculos".

También admito (al menos en parte, como se verá a continuación) las conclusiones de Eucken sobre este punto. En verdad, ya no hay en Plotino conocimiento objetivo en el antiguo sentido del término; el conocimiento "como unión inmediata con las cosas se transforma en una emoción oscura, un sentimiento vital sin forma, una inaprehensible *Stimmung*. El intelectualismo se destruye por su propia exageración".

*
* *

Sin embargo es ésta una opinión incompleta y unilateral. El plotinismo cierra un movimiento de ideas; pero, al mismo tiempo, anuncia otro. Se lo puede considerar como el verdadero precursor de las doctrinas idealistas que conciben el espíritu como una realidad concreta y substancial que se afirma por

sí misma con independencia de la cosa. Tales son, muy diferentes por cierto —pero todas, directa o indirectamente, relacionadas con Plotino—, las filosofías de San Agustín, de Descartes o de Hegel. Sentimos por primera vez en toda la historia de las doctrinas filosóficas las preocupaciones que dieron origen a la metafísica de Descartes, cuando leemos las páginas en que Plotino presenta, como tipo de evidencia incomparablemente superior a la evidencia sensible, la evidencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, y que no se conoce sino en tanto pensamiento.

Y es que en la afirmación del pensamiento por sí mismo hay algo más que la afirmación de una identidad vacía que anula toda diferencia. También significa que la Inteligencia es un dinamismo que no puede fijarse en ninguna forma concreta y definitiva.

La Inteligencia que se piensa a sí misma es, en el sistema de Plotino, el principio de una dialéctica constructiva. Por eso Plotino repite tan a menudo esta fórmula: "Pensarse a sí mismo es pensar todas las cosas." La dialéctica es una ciencia natural que trata con realidades a diferencia de la lógica, técnica práctica que no se ocupa sino de proposiciones y de reglas del razonamiento. "Detiene nuestro errar a través de las cosas sensibles al establecerse en lo inteligible, y allí concluye su actividad... Utiliza el método platónico de división para discernir entre las especies de un género, para definir y para llegar hasta los géneros primeros. Mediante el

pensamiento, realiza complejas combinaciones de esos géneros hasta acabar de recorrer el dominio de lo inteligible; después, por una marcha inversa, la del análisis, vuelve hasta el principio." (I, 3, 4.)

Ahora bien, si buscamos el motor de esta dialéctica en Plotino, lo encontraremos en la imposibilidad del pensamiento de detenerse en un término definido, cualquiera que sea. Fijarse un objeto determinado de contemplación equivale a cesar de pensar. "Si no progresa hacia un estado diferente se detendrá, y, una vez detenido, no pensará." (V, 3, 10.) En consecuencia, el pensamiento total, el pensamiento de sí mismo, es el término del movimiento que produce sucesivamente el pensamiento de todas las cosas.

Esta dialéctica es, en primer lugar, una determinación progresiva de las especies desde los géneros primeros hasta las especies ínfimas. "En la figura única de la Inteligencia, que es como un recinto, se encuentran otros recintos interiores que limitan otras figuras; se encuentran potencias, pensamientos y una subdivisión que no se realiza en línea recta, sino que la divide interiormente, como un animal universal que comprende otros animales, y otros todavía, hasta los animales y las potencias de menor extensión, es decir, hasta la especie indivisible donde se detiene." (VI, 7, 14.) Toda disminución de extensión se compensa, pues, a modo de equilibrio, por un aumento de comprehensión. "A medida que la Inteligencia disminuye de un lado, se realza por otro;

se basta por sí misma para encontrar en sí un remedio a los defectos de los seres." (VI, 7, 9.)

Esta concepción de la dialéctica como clasificación de los seres es bastante pobre y trivial en sí. Cobra interés por la insistencia con que Plotino pone de relieve su carácter indefinidamente progresivo. "Hay infinitud en la Inteligencia." (VI, 7, 14.) Con este aspecto de la dialéctica plotiniana se vincula la curiosa teoría de la materia inteligible que ilustra esta infinitud de la Inteligencia. (II, 4.)

Por último, hay una tesis que debió resultar la más paradójica de todas a los platónicos ortodoxos, y que da la precisión final a la relación entre esta dialéctica y el pensamiento de sí mismo: "la de que hay ideas de las cosas particulares", y Plotino le consagró un breve tratado, el séptimo de la quinta *Enéada.* ¿Cuál es su significado? "Puesto que me elevo hacia lo inteligible –dice–, mi principio está allí." Puede verse que el argumento se deduce de la capacidad que el individuo tiene de elevarse, por el pensamiento, al mundo inteligible. ¿Pero de dónde procede esta aptitud? Fundamentalmente, el individuo es todas las cosas, el alma de un individuo contiene las mismas razones que el universo; es apto, por consiguiente, para confundirse con el ser universal. Es así como el individuo puede hallar su verdadero ser y el ser universal pensándose a sí mismo. De este modo la dialéctica plotiniana descubre su sentido pleno. Desde el momento en que concibe a la Inteligencia como pensamiento de sí misma no puede limitar lo inteligible a conceptos genéricos. Lo

inteligible es el mismo yo que, prosiguiendo su curso a través de los conceptos generales, no se contenta con ninguna determinación abstracta y no se satisface sino al encontrarse a sí mismo en su infinitud. "Pues no se debe temer la infinitud que nuestra tesis introduce en el mundo inteligible."

Capítulo VII

EL ORIENTALISMO DE PLOTINO

El doble aspecto que se encuentra en la noción plotiniana de Inteligencia obliga a plantear un problema muy delicado y quizá imposible de resolver exhaustivamente: el de las influencias orientales en el pensamiento de Plotino. Recordemos en qué consiste tal dualidad: la Inteligencia es, por una parte, un sistema articulado de nociones definidas, y, por otra, el ser universal en cuyo seno se absorbe toda diferencia y donde cesa por completo toda distinción entre sujeto y objeto. El primer aspecto representa la tesis racionalista: una ciencia del mundo es posible y la razón puede penetrar la realidad. El segundo implica el ideal místico de la unificación total de los seres en la divinidad, con el sentimiento de evidencia intuitiva que la acompaña. (VI, 7, 15.)

Fácilmente comprendemos cuáles son las fuentes y la naturaleza de la primera concepción: es el resultado de la exégesis plotiniana de sistemas que conocemos: los sistemas helénicos de Platón, de Aristóteles y del estoicismo. No ocurre lo mismo con la

segunda. Es indudable que Plotino trata de reducirla a un origen helénico, cosa completamente natural tratándose de un filósofo que pretendía no ser más que un exégeta del pensamiento griego. Y, además, la filosofía griega le proporcionaba el medio, pues, para los filósofos griegos la inteligencia no sólo es la facultad de conocer los objetos, sino también la facultad de autoconocimiento; y este autoconocimiento se revela como el fin de la filosofía y como el grado más alto de la realidad.

¿Se limitó Plotino a hacer prevalecer esta segunda concepción de la inteligencia? ¿Su teoría de la inteligencia no es más que la concepción griega desarrollada en un solo sentido? Responder positivamente llevaría a la conclusión, que tiene al menos el mérito de su originalidad, de que el misticismo de Plotino no es otra cosa que el abuso del racionalismo griego y su culminación. Ya la inteligencia no ve más que a ella misma en su propia universalidad a fuerza de recogerse sobre sí misma. Esta es la conclusión de Eucken y de quienes, a toda costa, pretenden ver en el sistema de Plotino el resultado de una evolución interna del pensamiento griego.

Pero ahora tendríamos que explicar por qué el aspecto de la inteligencia que disolvía el racionalismo griego prevaleció sobre el otro. Y tal explicación es posible sólo teniendo en cuenta las circunstancias que motivaron hábitos mentales absolutamente nuevos, nacidos de creencias religiosas oriundas de Oriente, fuera del helenismo. Por otra parte, no es exacto admitir que Plotino, al afirmar

que la inteligencia es pensamiento de sí mismo, haya puesto en evidencia simplemente una noción que ya existía en la filosofía griega. No debemos engañarnos con el parecido de las fórmulas. El conocimiento de sí, en Epicteto por ejemplo, conserva un sentido completamente racional y limpio de toda mística; es el conocimiento de las fuerzas morales que poseemos, el tomar conciencia de la capacidad de servirnos de nuestras representaciones para ser dueños de nosotros.[1] Entre esta concepción de moralista que se adhiere a la tendencia socrática, y la concepción plotiniana, según la cual el pensamiento de sí es la conciencia de nuestra propia identidad con el ser universal, hay todo un mundo. No es la exageración de aquella tesis; es otra cosa distinta. Es imposible comprender qué trasmutación lleva de la una a la otra.

Todo esto me conduce necesariamente a plantear, a propósito del problema de la inteligencia, un problema cuya solución puede esclarecer lo que aún me falta de la exposición del sistema de Plotino. ¿Qué hay de extraño a la filosofía griega en el sistema de Plotino? ¿Cuál es la naturaleza y cuál la fuente de las ideas que, en él, no provienen de la filosofía griega?

Esta es la famosa cuestión del orientalismo de Plotino, cuestión que deben abordar, aunque sea para rechazarla, todos los que se ocupan de su filosofía. Por otra parte, la solución del problema no interesa exclusivamente a una exposición de Plotino.

[1] *Disertaciones* I, 20.

En realidad, a través de Plotino las ideas helénicas penetraron directa o indirectamente en Occidente. Interesa, pues, investigar si, junto con el helenismo, no introdujo corrientes de ideas de otra naturaleza.

Tratemos de precisar el problema. Es indudable que la doctrina de Plotino está impregnada de helenismo. Plotino vive en contacto con Aristóteles y sobre todo con Platón, al que continuamente cita. Los conceptos que utiliza para representarse la realidad son conceptos de la filosofía griega. La concepción del mundo sensible participa de la astronomía, de la física del *Timeo* y de la física estoica. Algo similar ocurre con el mundo inteligible cuya representación es solidaria con la del mundo sensible, y también con el alma, concebida como fuerza cósmica. Existe una perfecta unidad en este conjunto de concepciones. Toma también de Platón el mito del destino del alma y de sus reencarnaciones sucesivas.

Sin embargo, ¿cómo, imaginando la realidad en cuadros que le fueron impuestos por su educación helénica, se plantea problemas que jamás se plantearon los filósofos que menciona? ¿Cómo se explica que para resolverlos yuxtaponga imágenes nuevas a las tradicionales?

Si consideramos en Plotino no la representación del mundo que se le impone por educación y que acepta sin discutir, sino los problemas vivos, veremos sin dificultad que se encuentran fuera de la tradición helénica.

Todos esos problemas se reducen en el fondo a

uno solo, al problema de la relación entre el ser particular que nosotros tenemos conciencia de ser y el ser universal. ¿Cómo el yo consciente con sus particularidades, vinculado a un cuerpo, con sus facultades de memoria y razonamiento, pudo emerger del ser universal y constituirse en centro distinto? ¿Cuál es la relación de las almas particulares con el alma universal? En general: ¿de qué modo el ser universal está íntegramente presente en todas las cosas sin cesar por ello de ser universal?

Sin duda que estos problemas son, en cierto sentido, problemas de la filosofía griega. Sabemos que la cuestión de las relaciones entre lo particular y lo universal es uno de los temas más importantes de la especulación de Platón, de Aristóteles y de los estoicos.

Pero en Plotino adquieren un sentido que no es el que le dan esos filósofos. Consideremos, por ejemplo, la concepción del destino en los estoicos: el destino es la ley universal que abraza a todos los seres particulares. Es una concepción que satisface a la razón y a la moralidad: es un orden racional del mundo, y es el principio de la conducta del sabio y de su sometimiento voluntario y liberador al orden de las cosas. Muy diferente es la concepción plotiniana de la relación del individuo con el ser universal. No busca ya la unidad racional, sino la unificación mística en la que se esfuma la conciencia individual.

La conciencia individual nace de un límite, y, como dice Plotino (VI, 5, 12), del no-ser. "Es por

el no-ser que llegáis a ser alguno." Pero, al tomar conciencia de lo que realmente somos, desaparecerá la conciencia individual, y nos identificaremos con el ser universal. Despojados de toda individualidad, "ya no diréis de vosotros mismos: he aquí lo que yo soy; abandonaréis todo límite para convertiros en el ser universal. Y sin embargo, lo erais ya desde el comienzo, pero erais algo más, y este excedente os disminuía, pues este excedente no venía del ser porque nada se añade al ser sino del no-ser".

Evidentemente, estos pasajes no son una explicación racional sino la expresión de una experiencia. La "verdadera ciencia" de que habla Plotino (VI, 5, 7), no es más que una intuición inmediata de la unidad de los seres. "Al participar en la verdadera ciencia, nosotros somos los seres; no los recibimos en nosotros sino que somos en ellos. Y como otros, lo mismo que nosotros, son seres, todos juntos somos los seres; por consiguiente, todos nosotros no hacemos sino uno." "No estamos separados del ser, sino que somos en él. Y él no está separado de nosotros; todos los seres no hacen sino uno." (VI, 5, 4.)

Esta manera de plantear el problema confiere gran importancia a una noción que pasa casi inadvertida en los filósofos griegos anteriores a Plotino. Nos referimos a la noción de conciencia y de yo. En efecto, todas las inquietudes de Plotino se refieren al individuo consciente. La cuestión es comprender cómo una individualidad distinta pudo derivarse del ser universal y cómo podrá reabsorberse. El problema de las condiciones de la conciencia individual

pasa al primer plano. De allí resultan las modificaciones que Plotino introduce —como ya lo advertí— en el mito platónico del descendimiento de las almas. Un alma eternamente ligada a la inteligencia o al ser universal reemplaza a aquel ser errante e inconstante que Platón hizo bajar del cielo a la tierra. El yo que se aísla en el cuerpo es un reflejo pasajero que en nada altera la universalidad de la esencia del alma.

En síntesis, no es la concepción plotiniana del mundo, sino la naturaleza de los problemas que Plotino se plantea lo que nos obliga a ver en Plotino una forma de pensamiento completamente distinta de la helénica. De ninguna manera dichos problemas se vinculan con esa concepción: cuando Plotino nos habla de nuestra propia identidad con el ser universal parece olvidar por completo la sabia arquitectura de las hipóstasis. Su concepción de la realidad se torna completamente sumaria; no se trata ya de un mundo complicado inteligible cuyos lineamientos constituyen el modelo del mundo sensible, sino de un ser universal sin distinción alguna. Los tratados cuarto y quinto de la sexta *Enéada*, por ejemplo, podrían leerse sin ninguna referencia a la filosofía griega.

Ahora se impone el problema del origen de esas ideas.

No es respuesta suficiente hablar en términos generales de la corriente de misticismo que desde dos siglos atrás había penetrado en el mundo grecoromano. El misticismo de Plotino tiene, en efecto, un matiz muy particular que lo distingue profundamente de las religiones orientales de moda en su tiempo. Pensemos, a pesar del plagio que le achacaron algunos adversarios, en la impresión de novedad y a veces de extrañeza que causaron sus ideas. Por ejemplo, contra el neoplatonismo corriente de su época —el de Apuleyo o de Albino que, entre el alma y el Dios supremo instalaba un innumerable ejército de dioses y demonios—, Plotino afirmaba: "Buscad a Dios confiadamente; no está lejos, y vosotros llegaréis; los intermediarios no son numerosos. Basta con tomar en el alma que es divina la parte más divina." (V, 1, 3.)

Puedo generalizar esta observación. De un modo general, el sistema de Plotino se distingue de todos los sistemas filosóficos y de todas las religiones de su época por la ausencia casi completa de la idea de un mediador o de un salvador destinado a relacionar al hombre con Dios. "El don intelectual —advierte— no es como un regalo que se transporta." Es el alma misma que, en su progreso, deviene Inteligencia y, llegada al fin del viaje, ya no está separada de lo Uno. Los seres divinos hacia los que aspira no tienen la más mínima voluntad, espontánea o reflexiva, de atraerla hasta ellos. A Plotino le es

extraña la idea de la salvación que supone un mediador enviado por Dios al hombre.[2]

Esta peculiaridad distingue radicalmente la religiosidad de Plotino de la de un pensador con el que se lo quiso relacionar, Filón de Alejandría. Poco importan aquí las numerosas semejanzas de detalles que se pueden descubrir entre sus obras. La idea dominante en la doctrina de Filón es la de un Logos, de un Verbo salvador cuya misión es dirigir al hombre en sus esfuerzos hacia el bien. A esta idea corresponde una devoción hecha de efusiones líricas, de plegarias, de acciones de gracia, que sin cesar pone de relieve la nada del hombre librado a sus propias fuerzas.

Nada de parecido en Plotino. La piedad, en el sentido habitual de la palabra, está casi ausente. La plegaria, que apenas aparece en algunos textos aislados, aunque es frecuente no sólo en el judaísmo alejandrino sino también en los últimos filósofos paganos, se reduce, ya a una concentración interior del alma que busca su propia esencia, ya a una fórmula mágica que produce necesariamente su efecto, no porque los dioses así lo quieran, sino en virtud de la

[2] Estas páginas fueron escritas antes de la excelente publicación de los *Hermetica* por W. Scott, Oxford, 3 vol., 1925-1926. Esta edición y los comentarios que la acompañan dan por primera vez una idea del movimiento religioso de donde procede esa multitud de pequeños tratados anónimos que en su mayoría datan de los tiempos de Ammonio Saccas y de Plotino. Si bien, como lo hace notar el editor, no hay una perfecta unidad de doctrina en todos los tratados, sorprende encontrar en ellos el mismo carácter que aleja a Plotino de todas las religiones de salvación, a saber, la unión con Dios por la simple contemplación o intuición y la ausencia de todo mediador.

simpatía que abraza por entero a todas las partes del mundo. (IV, 4, 30 *sq.*) Pero la plegaria jamás tiene un acento personal: jamás expresa una relación íntima del alma con una persona superior.

Cuando ciertos neoplatónicos posteriores, Jámblico o Juliano el Apóstata, quisieron injertar en el neoplatonismo una religión para oponerla al cristianismo, o bien fueron infieles al pensamiento del maestro, o bien fracasaron completamente. Juliano el Apóstata, por ejemplo, era un iniciado en los misterios de Mitra, y, a fin de propagar el culto del Sol salvador, quiso sustituir a Cristo por otro mediador. Con el nombre de Jámblico se vincula el desenvolvimiento de prácticas mágicas que poco a poco llegaron a ocupar un lugar importante en el neoplatonismo decadente, como lo atestigua por ejemplo la *Vida de Isidoro* escrita por Damascio. El neoplatonismo de Plotino se distingue, pues, de los restantes movimientos religiosos de la época por su incapacidad para dar nacimiento a una verdadera comunidad religiosa, no obstante las veleidades de algunos de sus partidarios.

Cuando Plotino frecuentaba a Ammonio, "tomó tal gusto por la filosofía que quiso conocer directamente la filosofía practicada entre los persas y la que estaba en boga entre los hindúes".[3] Con esa intención acompañó al ejército del emperador Gordiano en su expedición contra los persas. La expedición fracasó, por lo demás, y Plotino se salvó con gran dificultad.

[3] Porfirio, *Vida de Plotino,* cap. III.

Para un egipcio helenizado como Plotino, la "filosofía practicada entre los persas" no podía designar más que el conjunto de ideas teológicas cristalizadas alrededor del culto de Mitra. Es la teología que Cumont estudió y designó como teología solar, que compara el Ser supremo con una fuente luminosa cuyos rayos penetran e iluminan la oscuridad de la materia. Afirma, por tanto, la trascendencia del Dios supremo de donde emanan como rayos las almas que vienen a animar el mundo.

Ahora bien, acerca de la relación de Plotino con esta teología solar pueden hacerse dos observaciones. En primer lugar, Plotino emplea continuamente metáforas inspiradas en el brillo de una fuente luminosa para explicar la naturaleza y la acción del primer principio. Indudablemente encontró el modelo en Platón, en la famosa comparación de la idea del Bien con el sol al final del libro VI de *La República* (508 *a-c*). Pero a menudo presenta esta metáfora con rasgos que no proceden de Platón, y que tampoco son invenciones suyas. Dice: "Hay quienes pretenden que las almas son como trazos luminosos (βολάς) aun cuando el ser (de donde emanan) permanece fijo en sí mismo, y que las almas por él emitidas corresponden, cada una, a un ser animado." (VI, 4, 3.)

Pues bien, y esta es mi segunda observación, Plotino está muy lejos de admitir la exactitud de una imagen cuyo efecto sería separar el ser de sus manifestaciones como dos realidades localmente diferentes. El verdadero tema de los tratados cuarto y

quinto de la sexta *Enéada*, intitulados *Que un ser uno e idéntico puede estar a la vez en todas partes*, bien podría ser la crítica a esta teología solar. Sin duda, lo reconoce Plotino, cuando queremos expresar la relación del ser con sus manifestaciones, "a veces, nosotros mismos hablamos de destellos... Pero ahora hay que hablar un lenguaje más exacto". (VI, 5, 8.)

Es también extraño que en un ambiente tan habituado a las prácticas devotas, Plotino no sólo "no busque a Dios" conforme a las viejas prácticas del estoicismo, sino que, más aun, recomiende positivamente no buscarlo. Porfirio, en su *Vida de Plotino* (cap. X), refiere cómo escandalizó un día a sus piadosos amigos. "Amelio, que era muy exacto en los sacrificios y que celebraba celosamente la fiesta de la luna nueva, rogó un día a Plotino que asistiera con él a una ceremonia de ese género. Plotino le respondió: 'A los dioses corresponde venir a buscarme y no a mí salirles al encuentro.' No pudimos nosotros comprender por qué decía estas palabras en las que traslucía tanto orgullo, y no nos atrevimos a preguntarle la causa."

Sin embargo, en las *Enéadas* pareciera encontrarse la causa. Continuamente afirma que el ser universal está en todo y en todas las cosas. "La naturaleza divina es infinita; por tanto no es limitada. Esto quiere significar que jamás falta, y si jamás falta, está presente en todas las cosas." (VI, 5, 4.) No es necesario salir a buscarla, como si estuviera en un lugar lejano, sino tan sólo sentir su presencia. Y se

la siente por un simple cambio de perspectiva. "O bien tenéis la capacidad de alcanzarlo, o bien estáis ya en el ser universal, y entonces no buscáis ya nada; o bien renunciáis porque os inclináis hacia otro lado... No es necesario que venga para estar presente; sois vosotros quienes habéis partido; pero partir no es abandonarlo para ir a otra parte, pues también allí está; pero, estando cerca de él, os habéis apartado." (VI, 5, 12.) En esta teoría no hay lugar para la práctica religiosa. Acerca de este punto, Plotino remite su doctrina a una expresión de Platón: "Dios, dijo Platón, no es exterior a ningún ser; está en todos los seres, pero los seres lo ignoran." (VI, 9, 7.)

* * *

Así encontramos, en el mismo centro del pensamiento de Plotino, un elemento extraño y rebelde a la clasificación. La teoría de la Inteligencia como ser universal no deriva ni del racionalismo griego, ni de la piedad expandida entre los círculos religiosos de entonces. Este matiz de exotismo sorprendía, como vimos, a sus contemporáneos. Y esto es tan cierto que el neoplatonismo posterior a Plotino no fué en absoluto, como divulgaron exposiciones insuficientes, un simple desenvolvimiento del sistema de Plotino, sino que lo abandonó en muchos puntos, particularmente en la doctrina que ahora nos ocupa, es decir, en las relaciones del alma individual con el alma universal.

Esto me puso en el camino de buscar la fuente de la filosofía de Plotino, más allá del Oriente próximo a Grecia, en la especulación religiosa de la India que en tiempos de Plotino se hallaba establecida en las *Upanishadas* desde hacía siglos y conservaba toda su vitalidad.

* * *

Los argumentos reunidos por K. H. Müller [4] contra la tesis que admite influencias orientales en el sistema de Plotino son muy exactos pero no destruyen la tesis que intento sostener. Müller señaló con acierto que el pensamiento de Plotino se mueve completamente al margen de las ideas religiosas de los cultos orientales difundidos en su época dentro del Imperio romano. También hay en Plotino una hostilidad implícita contra dichos cultos: la idea de la salvación y la idea de mediador, con el tipo de piedad que les era inseparable, son ideas que despiertan su antipatía.

¿Deriva ese sentimiento, como concluye Müller, del profundo apego al viejo ideal del racionalismo helénico? Creo que esto no se debe admitir. Hay todo un aspecto de la especulación de Plotino que no es menos extraño al helenismo que a las religiones de salvación. Y no es que en él proteste el heleno contra la idea de una actividad divina providencial que se ejerza intencionadamente a favor del

[4] "Orientalisches bei Plotinos?", *Hermes*, 1914, pág. 70.

hombre; muy bien puede el helenismo acomodarse con esta piedad, y se acomoda, por ejemplo, en el caso de los estoicos. Plotino se levanta en nombre de un ideal religioso muy diferente.

Sentimos en Plotino, frente a esa idea, una resistencia análoga a la que presentaron Spinoza o Schelling a las ideas ya tradicionales de la religión de salvación. La resistencia surge de la diferencia de sentimientos religiosos. No por ser cartesiano y racionalista Spinoza rechaza verdades de la fe cristiana, como el libre arbitrio o la creación, a las que perfectamente se adaptaba Descartes. Spinoza concebía de una manera diferente de la cristiana las relaciones del alma con el ser universal.

Con Plotino ponemos el primer eslabón de una tradición religiosa, en el fondo no menos poderosa en Occidente que la tradición cristiana, aunque no se manifieste de la misma manera. He supuesto que esta tradición se remonta a la India.

Desearía mostraros ahora que esta hipótesis nada tiene de extraño, aunque en un primer momento choque con una forma bastante estrecha de concebir la historia de las ideas filosóficas. La realidad histórica está lejos de plegarse dócilmente a las categorías que nuestro espíritu forzosamente debe crear para estudiarla. Las civilizaciones no forman jamás totalidades autónomas y cerradas. Hasta en la Antigüedad los contactos entre civilizaciones alejadas por la distancia y por la lengua fueron mucho más directos y numerosos de lo que pudiera creerse.

Los griegos antiguos eran comerciantes, grandes

viajeros y amantes del exotismo. Las civilizaciones orientales, más viejas que la suya, ejercían sobre su imaginación un extraordinario atractivo. Platón por ejemplo no acaba de reverenciar la sabiduría de los egipcios y de los persas. Es muy difícil, y quizá imposible, enumerar todas las contribuciones del pensamiento oriental al griego.

En lo que concierne a la India, al menos, sabemos que, a partir de la expedición de Alejandro, los griegos quedaron profundamente sorprendidos por las muestras de impasibilidad y sangre fría que les daban los ascetas hindúes, a los que llamaban gimnosofistas. No sin razón sostiene Victor Brochard que Pirrón, el jefe de la escuela escéptica en el siglo III a. C., no se propuso otro ideal práctico que la imitación de este ascetismo. Todos los tratados de literatura moral edificante mencionan, a partir de esa época, al gimnosofista Calanus, que se negó a acompañar a Alejandro a Europa, y murió arrojándose a una hoguera.

Hacia comienzos de nuestra era existía una literatura importante sobre temas de la India. Estrabón, en el libro XV de su *Geografía*, conserva fragmentos y análisis. Megasteno, en sus *Indica*, describía el sistema de las castas, y se extendía ampliamente sobre los que llamaba "filósofos" que, según él, se dividían en dos clases: los brahmanes que "consideran un verdadero sueño todo lo que alegra o entristece a los hombres", que admiten un Dios que "circula a través de todo el universo. . ." y que inventan mitos, a la manera de Platón, sobre la incorruptibilidad del alma, el juicio en el Hades, y otras cosas por el estilo; los garmanes, ascetas de los bosques que viven en la abstinencia y en la castidad y que tienen relaciones particulares con la divinidad (τὸ θεῖον).

Según Estrabón, a partir de la época de Augusto se habrían establecido continuas relaciones comerciales entre el mundo occidental y la India por Alejandría, el Nilo y el Golfo Arábigo. Los hindúes enviaban a Roma embajadas cargadas de presentes, como la embajada a Augusto, de que nos habla Estrabón, y la embajada al emperador Elagábalo, mencionada por Porfirio.[5] Los curiosos no dejaban de informarse de las costumbres e ideas de su país. Porfirio nos da el resumen de un tratado que Bardesano de Babilonia consagró a referir sus conversaciones con los hindúes de la embajada a Elagábalo. Las costumbres de los brahmanes y de los ascetas del bosque constituyen un tema tratado con extensión.

Hacia la misma época Filóstrato redactó la historia de Apolonio de Tíana, filósofo pitagórico. Esta historia denota un interés muy vivo por las cosas relacionadas con la India. Se considera que la sabiduría de los hindúes y de los griegos, de Pitágoras y de Apolonio, es un ideal superior a la sabiduría tan elogiada de los egipcios. Por cierto que no hay que tomar en serio tal historia de aventuras, sino sólo como índice de un estado de espíritu. Presenta un detalle curioso, de especial interés en el problema que nos ocupa, y que trataré en seguida.

[5] Stobeo, *Eclog.* I, 3, 56; Porfirio, *de Abstinentia,* IV, 17.

Todas estas circunstancias impiden que se considere inverosímiles las relaciones de Plotino con el pensamiento de la India. Si ahora tomamos en cuenta las condiciones en las que se constituyó el pensamiento del filósofo, aumentará esta verosimilitud.

Desgraciadamente estamos muy mal informados sobre este punto, porque Porfirio, cuya *Vida de Plotino* es nuestra única fuente, conoció a Plotino en Roma, cuando éste tenía cincuenta y siete años. Con todo, nos cuenta que Plotino vivió en Alejandría hasta los treinta y nueve. Alejandría estaba situada sobre la ruta que conducía de la India a Roma, y allí, más que en cualquier otro sitio, había ocasión de aprender todo lo que un occidental podía conocer de las ideas del lejano Oriente.

Sabemos, por otra parte, que su pensamiento filosófico se fijó muy tarde. Por lo pronto, no quedó satisfecho al escuchar a los maestros griegos que le fueron presentados en Alejandría. Sólo a los veintiocho o veintinueve años encontró al filósofo neoplatónico Ammonio Saccas, junto al que permaneció diez u once años. Parece, pues, que Plotino aceptó la enseñanza helénica tradicional sólo después de vacilaciones y resistencias.

En efecto, Porfirio nos refiere que tenía apasionada afición por la filosofía bárbara, es decir, por todas las doctrinas extrañas a la tradición helénica.

La forma de escribir de Plotino es tal que resulta difícil encontrar en las *Enéadas* una prueba directa de esa afición. Contrariamente a la mayoría de sus contemporáneos –su discípulo Porfirio, por ejemplo– es el hombre menos afecto a ostentar su erudición. Sólo por intermedio de Porfirio conocemos con alguna precisión a los gnósticos refutados extensamente por Plotino. Sin embargo, más arriba he señalado ciertas alusiones muy claras a los cultos orientales y especialmente al de Isis. Además, un pasaje de las *Enéadas* (V, 8, 6) nos prueba que Plotino trató de comprender la profunda sabiduría que, según se creía, escondían los jeroglíficos egipcios. Esa sabiduría es el conocimiento inmediato e intuitivo de la realidad que él opone al conocimiento discursivo. Los jeroglíficos "no imitan los sonidos del lenguaje ni las proposiciones verbales. . . Cada signo designa el objeto mismo; cada signo es, pues, un saber y una ciencia; y es la realidad misma vista de golpe y no elaborada por el pensamiento discursivo".

Este pasaje nos revela igualmente qué era lo que Plotino pretendía encontrar en los bárbaros: la realidad, la intuición viva que corría el riesgo de perderse en las sabias y complicadas construcciones de la filosofía griega.

Pero el gusto por lo exótico es tan general en esta época que no caracteriza en especial a Plotino. Desde la época helenística la filosofía pasó íntegramente a manos orientales. Los grandes nombres de la escuela estoica son nombres de griegos de

Asia menor, de hombres de Rodas, de Egipto, y hasta de Babilonia. Después de Plotino, el neoplatonismo se desenvolverá en Siria y en Egipto. Las cátedras de la Academia de Atenas estaban ocupadas por sirios. Los libros santos, en los que Proclo basaba su enseñanza, eran no sólo el *Timeo* de Platón, sino también supuestos *Oráculos caldeos*, poema compuesto hacia el siglo II de nuestra era, apócrifo, donde se creía encontrar la vieja sabiduría de Oriente.

Hace ya mucho tiempo que se puso de relieve el acuerdo de las ideas de Plotino con la filosofía de la India. En 1857, Christian Lassen, en sus *Indische Alterthumskunde* (t. III, pág. 415-439), apoyando indicaciones de Ritter en su *Historia de la filosofía*, hizo resaltar un gran número de semejanzas. Tuvo el claro sentimiento de que el plotinismo encierra demasiadas novedades para podérselo atribuir a un desenvolvimiento interno de la filosofía griega, y supuso una influencia histórica de la India sobre Plotino. Pero la anterioridad cronológica de los sistemas hindúes con los que parangona la filosofía de Plotino no está suficientemente bien establecida para poder servir de fundamento a su demostración.

Los sabios alemanes que en estos últimos años acrecentaron apreciablemente nuestro conocimiento de la filosofía hindú mediante traducciones y comentarios, no han dejado de señalar la afinidad de algunos pensadores occidentales con el pensamiento de la India. Junto a los nombres de Spinoza y de Schelling está el de Plotino, que se repite con mu-

cha frecuencia en los trabajos de Deussen y de Oldenberg. La identidad en la filosofía de Schelling, la unión del alma con Dios en el amor intelectual de Spinoza, son concepciones de próximo parentesco con la identidad del yo y del ser universal en Plotino, concepciones que hallamos ya en las *Upanishadas*.

El tema común y bastante monótono de las *Upanishadas* es el de una determinada ciencia que asegura a quien la posee una paz y una felicidad indefectibles. Esa ciencia consiste en el conocimiento de la identidad del yo con el ser universal.

Oldenberg caracterizó con precisión la disposición espiritual que un ideal como ése exige [6]: "En la India —dice— el sentimiento de la personalidad no adquiere plena energía; por otra parte, no se reconoce a los objetos una existencia sólida y bien asegurada en límites precisos. La vida no está dominada por la acción que se relaciona con la naturaleza individual y fija de objetos resistentes, y que se ve forzada, para lograr su fin, a profundizar y a estimar las menores particularidades. Lo dominante es la impaciencia de una inteligencia que no puede conocer con bastante rapidez la unidad, unidad cuyo conocimiento equivale a conocer el universo entero. El ojo se cierra a las apariencias y a su coloreado detalle; se trata de ver cómo brota en sus oscuras profundidades la corriente de la vida, única en todas las cosas."

La dificultad de aprehender esta doctrina no ra-

[6] *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, pág. 39.

dica en su complejidad sistemática, pues es muy sumaria y presenta un reducido número de fórmulas. Pero es difícil que espíritus habituados a una representación plástica y definida de la realidad se pongan en estado de dar sentido a las fórmulas. Precisamente, esa representación definida de las cosas es el obstáculo para la ciencia que conciben los pensadores de la India. "Cualquiera sea lo que el hombre alcance, dice una *Upanishad*, tiende a superarlo. Logra el reino del aire, tiende más arriba. Logra el mundo que está más allá, tiende más arriba." (Oldenberg, pág. 41.) La verdadera ciencia consiste, pues, no en clasificar las formas y aprehender las relaciones, sino, por el contrario, en superar toda forma definida.

Pero no en ir más allá del yo. En efecto, el ser universal, el Brahman, ese algo "invisible", que no se puede tocar, ni aprehender, que es lo "indescriptible", está, al mismo tiempo, "fundado en la certeza de su propio yo".[7] Parece que aquí tocamos el rasgo propio de la teoría hindú. El ser universal, Brahman, es sujeto de conocimiento, acto de conocer (Oldenberg, pág. 101); y por eso, por una parte, no es un objeto propuesto al conocimiento, como pueden serlo los objetos limitados, y, por otra, nuestro yo, el Atman, es absolutamente idéntico en lo que tiene de esencial y más profundo.

Por una parte, no es un objeto de conocimiento. "Tú no puedes —dice una *Upanishad*— ver lo que ve

[7] *Sechszig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1897, traducidos por Deussen.

en la vista, oír lo que oye en el alma, comprender lo que comprende en la inteligencia, conocer lo que conoce en el conocimiento."[8] Esta ciencia no es asunto de entendimiento y de erudición. El conocimiento del Veda es insuficiente para guiar; hacen falta la meditación y los ejercicios ascéticos. La identidad del yo con el ser universal no es una conclusión racional que obtiene la inteligencia, sino una especie de intuición que se logra con la práctica de la meditación.

Efectivamente, la filosofía de las *Upanishadas* no va más allá del yo. Y es ese su rasgo característico. Pero tiene la certeza de que este yo carece de límites y que es todas las cosas. Utiliza dos conceptos fundamentales: el de Brahman, el ser universal, el principio insondable de todas las formas de la realidad, y el de Atman, que es el principio en tanto está en el alma humana, el yo puro, independiente de todas las funciones particulares del alma, nutricia o de conocimiento, por ejemplo. La tesis esencial es la identidad de Brahman y de Atman, es decir, como lo expresa Deussen (*Geschichte*, pág. 37), que la fuerza que crea y conserva el mundo es idéntica a la que encontramos en nosotros como nuestro verdadero yo, una vez que hacemos abstracción de todas las actividades que se relacionan con objetos definidos. La verdadera dificultad de la doctrina de las *Upanishadas* es, pues, la misma que señalé en Plotino. Consiste en investigar en qué sentido el yo, al recogerse sobre sí

[8] Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, tomo I, parte 2, pág. 73.

mismo, encuentra en sí el principio del universo. "Para quien ha conocido, visto y comprendido el yo, el universo entero le es conocido." (Deussen, *Geschichte*, pág. 40.)

Por otra parte, el yo no encuentra ningún límite a su ser y se difunde en las cosas. "El yo es un rasgo de toda existencia, pues por él se conoce toda existencia." "El espacio que está en el interior de mi corazón es tan grande como el espacio del mundo. Los dos, tierra y cielo en él están incluídos: el dios del fuego y del viento, el sol y la luna." (Citado por Oldenberg, pág. 125.)

Así va naciendo paulatinamente, de una contemplación vaga e indefinida, no dirigida ni limitada por la acción, el sentimiento de una interioridad recíproca del yo y de las cosas. Se borra toda distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido. El yo es el universo y el universo es el yo. Por un lado, "el yo que todo penetra, que es más grande que el cielo, es mi yo". Por otro, cuando el ser universal, el Brahman, interroga al alma viajera: "¿Quién eres?", ella responde: "Lo que tú eres, yo soy." (*Ibid.*, páginas 125-126.)

Es verdad que en cierto sentido este estado es un estado de desprendimiento del yo y de la persona. "Aquellos que, entregándose exclusivamente a la meditación, pierden su yo y la conciencia de su yo, alcanzan el mundo supremo", dice un texto del *Mahabarata*, epopeya posterior a las *Upanishadas*, pero que debe ser anterior al siglo III de nuestra era. (Deussen, *Vier philosophische Texte*, pág. 993.) Pero el yo que se abandona es el yo de la conciencia limitada, y se alcanza en cambio el yo verdadero, el yo que es todo y que, en consecuencia, carece de deseos. "La forma de existencia en la que el deseo está satisfecho, en la que nada se desea", es al mismo tiempo la forma "en que se desea el yo". (Oldenberg, pág. 141.) De aquí se concluye que se concede el valor supremo a los estados en que la conciencia personal disminuye o se borra. Sólo entonces el yo se conoce en sus profundidades. Particularmente en el estado de sueño, "cuando no se experimenta ningún deseo, cuando no se tiene ensueños... cuando no se sabe nada ni de objetos exteriores ni de uno mismo" (*Ibid.*, 140), es dado alcanzar el fin. No se conoce, pues, al ser universal como a un objeto, sino como idéntico al yo. Se alcanza el fin en el momento en que desaparece todo intermediario. "Si admite un intermediario o una separación —por pequeña que sea— entre él como sujeto y el Atman como objeto, continuará su turbación; es la turbación de quien se cree sabio." (Deussen, *Sechszig Upanishads*, página 232.)

Se advierte que no es un conocimiento ordinario, porque es el conocimiento del sujeto mismo del conocimiento y del acto de conocer. "¿Cómo podría sentir, ver, oír y conocer una vez que todo se ha trocado en su yo propio? ¿Cómo podría conocer a aquel gracias al cual conoce todo? ¿Cómo podría conocer lo que conoce? Tú no puedes ver lo que ve en la vista, oír lo que oye en el oído, comprender lo que comprende en la inteligencia, conocer lo que conoce

en el conocimiento. Fuera de él no hay nada que ver, comprender y conocer." (Deussen, *Geschichte*, páginas 73-74.) El Atman no es, pues, objeto de ciencia. La identificación se realiza más allá de la ciencia. "Quienquiera sea que no lo conoce, lo conoce; desconocido para el que conoce, es conocido por el que no conoce. No se lo alcanza ni por el pensamiento, ni por discursos, ni por los ojos. Se dice simplemente: él es. ¿Cómo podría ser aprehendido de otra manera que por esta palabra?" (*Ibid.*, página 77.)

Si he conseguido que se comprenda bien la génesis de ese estado, se advertirá que la abstracción más vacía es al mismo tiempo el conocimiento más rico y más pleno que da al alma la certeza triunfante de ser el todo y de haber vencido hasta la misma muerte. "Quienquiera conozca el Atman sabe: yo soy el Atman, ¿a qué buscar más? ¿Y cómo podría sufrir en su cuerpo? Quienquiera haya encontrado el Atman se despertó a sí mismo, es el creador de todo. Pues el Atman crea todo. El mundo le pertenece, pues él mismo es el mundo."

Es fácil ver cuáles son los trazos precisos que oponen esta especulación al ideal helénico y judeocristiano. En oposición a la filosofía griega, no contiene ninguna tentativa de explicación racional de las cosas. El Brahman y el Atman son más bien seres en los que se reabsorben las cosas. Un texto del *Mahabarata* dice que Brahman es el "no desenvuelto". Lo correspondiente a la explicación racional sería, a lo sumo, una teoría de la emanación, que

Oldenberg señala en estado latente en la filosofía de las *Upanishadas* (pág. 127). Las cosas no serían más que el desenvolvimiento y el despliegue de las fuerzas unidas en el ser universal. El dinamismo, la idea del desenvolvimiento de una misma vida está muy lejos del orden racional de las formas buscado por los filósofos griegos.

En segundo lugar, el conocimiento de sí en esta filosofía carece de todo carácter moral. La concentración del alma sobre sí misma, nos dice un texto del *Mahabarata*, "es más importante que todos los demás deberes; es el deber supremo". (Deussen, *Vier philosophische Texte*, pág. 392.) Esto equivale a proclamar que la vida religiosa es exterior y superior a la vida moral ordinaria, lejos de ser su substancia. Oldenberg hace notar (pág. 143) que la unidad de todos los seres sentida en la intuición nada tiene de unión moral. Pensemos cuánto difiere este ideal del monismo estoico, en el que todos los seres morales, substancialmente los mismos, están unidos por lazos jurídicos como los ciudadanos que forman parte de una misma ciudad.

En tercer lugar, finalmente, Brahman, idéntico a Atman, aunque en cierto sentido sea un yo, un sujeto de conocimiento, nada tiene de persona moral, porque, al aislarse completamente de la naturaleza y de todo cuanto no sea él, se suprimen todas las relaciones que constituyen la persona moral. "La creación, se nos dice, es el ser mismo de Dios. ¿Qué puede desear quien todo lo tiene?" (Deussen, *Sechszig Upanishads*, pág. 579.) En la completa soledad

de su ser no guarda ninguna relación con los otros seres. Frente al ser supremo el asceta hindú no está en la actitud confiada de un fiel. Trata simplemente de suprimir todos los velos que de él lo separan.

* * *

Tenemos indicios de que en algunos hombres del mundo griego que precedieron a Plotino existía un sentimiento más o menos vago de esa originalidad del pensamiento de la India.

Como señaló Regnaud, la fórmula de una *Upanishad*: "Aquel que, habiéndolo buscado, consigue todo cuanto aspira, adquiere la noción del Atman", equivale al precepto γνῶθι σεαυτὸν. "Pero la identidad es sólo aparente... Los griegos, tomando por base de sus estudios el conocimiento del hombre, asignaban un fin positivo a sus investigaciones, mientras que los hombres de la India no tenían en vista más que la noción de un ser místico."[9]

Acerca del mismo tema encontramos una anécdota relatada por Aristóxeno de Tarento, un contemporáneo de Aristóteles, y que tiene exactamente la misma importancia.[10] "Sócrates —refiere— encontró en Atenas a un hindú que le preguntó qué filosofía practicaba. Habiéndole dicho Sócrates que sus investigaciones versaban sobre la vida humana, él se

[9] *Bibliothèque de l'École des Hautes Études,* tomo XXVIII, página 212.

[10] En Aristocles, neoplatónico del siglo II de nuestra era, citado por Eusebio. *Preparación evangélica,* XI, 3, 28.

echó a reír diciendo que no se podía contemplar las cosas humanas ignorando las divinas."

Por falsa que la anécdota sea, revela muy claramente el sentido de las diferencias que he mencionado. Pero ofrezco ahora un texto más probatorio, que pertenece a la *Vida de Apolonio*, de Filóstrato. Apolonio encuentra cierto día unos sabios hindúes a quienes piensa turbar preguntándoles si se conocían a sí mismos. Creía, como todos los griegos, dice Filóstrato, que el autoconocimiento era el más difícil de adquirir. Los hindúes respondieron: "Si conocemos todas las cosas, es porque antes nos conocemos a nosotros mismos; y de ningún modo habríamos llegado a la sabiduría si previamente no nos hubiéramos conocido a nosotros mismos." Apolonio replicó preguntándoles qué creían ellos ser. "Dioses", contestaron. "¿Y por qué?", inquirió él. "Porque somos hombres de bien."[11]

Encontramos así en boca de estos hindúes imaginarios la doctrina de la identidad del yo con el ser universal y con Dios, el conocimiento de sí, ciencia de su propia divinidad, tan diferente del conocimiento de sí según lo entendían los moralistas griegos. La reconocemos sin lugar a dudas en la filosofía de Plotino, donde nos pareció que esta tesis era algo muy característico, y la veremos desarrollarse todavía en ciertos aspectos de la hipóstasis de lo Uno, que nos queda por estudiar.

[11] *Vida de Apolonio* III, 18.

Capítulo VIII

LO UNO

Según vimos, la concepción plotiniana de la Inteligencia tiene una doble inspiración: la Inteligencia es, por una parte, el orden inteligible y eterno, hecho de relaciones fijas y determinadas que sirve de modelo al orden sensible, y es, por otra, el pensamiento de sí mismo, donde se desvanece toda distinción entre sujeto y objeto, y donde el yo se funde en un ser universal.

Me pareció que la segunda manera de ver era extraña a la tradición del pensamiento griego. La Inteligencia no es más que la íntima satisfacción —saboreada en una contemplación vaga e indeterminada— de haber escapado a todas las formas particulares del ser; no busca ninguna explicación racional. Todas las relaciones morales e intelectuales que constituyen el pensamiento y la persona se pierden en la contemplación. Estos son rasgos peculiares de la doctrina religiosa de los hindúes, tal como se expresa en las *Upanishadas*. Por eso estimé necesario relacionar el sistema de Plotino con el pensamiento

de la India. Lo que lo emparenta es su gusto exclusivo por la contemplación, a la que concibe como única realidad verdadera, su desdén por la vida moral práctica, el carácter a la vez egoísta y universal de la vida espiritual tal como él la entiende. En efecto, el grado más alto de la vida espiritual es la relación que se establece exclusivamente entre el alma y el principio universal, y que se sustrae a toda unión con otros seres y con otras personas.

Esta hipótesis es la única que permite esclarecer las dificultades de la doctrina de Plotino sobre las relaciones de la Inteligencia con el principio supremo, y sobre la naturaleza misma de este principio.

Es la doctrina de lo Uno que dió lugar a las más grandes divergencias de interpretación. ¿Cuál es, podemos preguntar, su naturaleza exacta? ¿No es acaso Plotino el primer autor de una metafísica irracionalista en Occidente al afirmar que la Inteligencia no es el principio último, que la raíz de los seres escapa a toda determinación intelectual? ¿Y no es verdad que considera insoluble el problema de la construcción racional de la realidad al concebir el principio radical como el objeto de una experiencia *sui generis*, de una especie de contacto inmediato e ininteligente, muy distinto del conocimiento intelectual? Admitir, efectivamente, una experiencia como lo absoluto, una experiencia que por su naturaleza no es susceptible de ningún análisis, es admitir un dato opaco a la inteligencia.

Lo que intento investigar es la significación de este irracionalismo. Mostraré primeramente en qué sentido la noción de lo Uno depende del racionalismo idealista de Platón. Luego estudiaré la doctrina en su aspecto irracionalista y místico. Finalmente, trataré de hacer ver cómo se encuentran en la doctrina de lo Uno los gérmenes de un idealismo nuevo, que difiere tanto del racionalismo griego como del misticismo.

*

* *

En uno de los capítulos precedentes dije que la teología de las doctrinas filosóficas griegas reposaba sobre la apoteosis de la Inteligencia. Hacer de la Inteligencia el dios supremo del que todas las cosas reales no son más que actos y manifestaciones es una expresión del racionalismo inherente al pensamiento griego.

Pero en ciertos aspectos esta expresión es muy insuficiente. Se nota de inmediato que el racionalismo presenta una forma mucho más completa y rigurosa en Platón que en los estoicos y en el mismo Aristóteles. En estos últimos, el dios supremo era la Inteligencia mientras que Platón admitió un principio trascendente a la Inteligencia al que llamaba el Bien o lo Uno.

Pero entre el "racionalismo" de los estoicos y el "racionalismo" de Platón, existe toda la diferencia que media entre un pensamiento de cultura biológica y moral y un pensamiento de cultura sobre todo matemática. Para los estoicos la Inteligencia es una

fuerza viva que tiene en sí misma la fuente y la ley de sus determinaciones. Para Platón, al contrario, la Inteligencia es la facultad de determinar las medidas en los seres, de sustituir por representaciones fijas y matemáticamente expresables las relaciones indefinidamente cambiantes e indecisas que nos presenta la realidad sensible.

Ahora bien, como dice Platón en *El político* (283 *d*), el arte de la medida es doble: se puede comparar directamente una cosa más grande con otra más pequeña para ver cuántas veces la segunda está contenida en la primera, o se puede comparar una magnitud dada con una unidad de medida tomada como absoluto para ver cómo se distancia por exceso o por defecto. Ese segundo arte de la medida que constituye la dialéctica, implica, pues, una unidad de medida absoluta y válida por sí misma. Esa unidad es "lo moderado, lo conveniente, lo necesario" (*Político*, 284 *e*), que permite no contentarse con medidas relativas, sino obtener la medida absoluta de las cosas.

Pero la unidad de medida es necesariamente trascendente a las cosas que se mide, y que sirve para evaluar y fijar. Probablemente en ese sentido debe entenderse el texto de *La república* (509 *b*) que Plotino cita con mucha frecuencia: "El Bien está más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y potencia." Como veremos dentro de un momento, este es al menos el sentido en que Plotino lo entiende. Una esencia no puede ser lo que es sino gracias a la medida que establece exactamente los límites,

y que aquí se llama "el Bien". La medida en sí, o el Bien que es productor de esencia y que permite que la esencia se manifieste al pensamiento, así como el sol ilumina las plantas al mismo tiempo que les da la fuerza vegetativa, no puede confundirse con ninguna de esas esencias.

Por tanto, afirmar la trascendencia de lo Uno en relación a la Inteligencia de ningún modo equivale a ser infiel al racionalismo. Plotino repite a menudo que la Inteligencia no puede aprehender ningún ser determinado, y que no es verdadera Inteligencia, si antes no la ilumina lo Uno y no ha hallado la medida que le permita aprehender relaciones fijas y estables.

En la época de Plotino, después de mucho tiempo, la teoría platónica de la trascendencia de lo Uno había vuelto a ocupar el primer plano en el pensamiento filosófico de los griegos. Desde el siglo I anterior a nuestra era, el despertar del pitagorismo y la afición por el simbolismo numérico que lo acompañaba atrajeron la atención sobre el pensamiento platónico. La teoría de Dios, en Filón de Alejandría, está impregnada de este pensamiento; la trascendencia al modo judío, la de un dios personal, se mezcla casi indiscerniblemente en su pensamiento con la trascendencia platónica, la de lo Uno que es la medida de todas las cosas.

En esta materia Plotino no innovó. Su papel fué sobre todo el de un exégeta. Pero fijó la tradición en fórmulas tan claras y penetrantes que su doctrina, en este punto, se convirtió en un elemento permanente y sólido de todo el neoplatonismo griego

posterior, mientras que muchas de sus otras doctrinas fueron abandonadas. La razón de ello reside en que Plotino se encontraba aquí en la tradición misma del helenismo. Nos interesa, por tanto, ver con cierto detalle cómo Plotino formula esa doctrina.

La presenta a veces, particularmente en un escrito del primer período, de un modo que la emparenta más con el estoicismo que con el platonismo. En el tratado noveno de la sexta *Enéada*, parte Plotino del siguiente principio estoico: "es por lo Uno que todos los seres tienen existencia". Trátese de magnitudes discontinuas, como un ejército o un rebaño, o de magnitudes continuas, como un cuerpo, dichas magnitudes perderían el ser "si perdieran su unidad". Ahora bien, ¿cuál es el principio de esta unidad? No es el alma, porque ella misma es múltiple y la constituyen facultades diversas que deben "estar unidas por lo Uno como por un lazo". Los estoicos se equivocaron al ver en el alma un principio radical de unidad. No es ya la esencia de un ser lo que constituye la unidad de tal ser. Aquí Plotino ataca, sin nombrarlo, a Aristóteles. En efecto, la esencia del objeto es siempre una noción compleja: "el hombre es animal racional y muchas cosas más". Se impone, pues, la necesidad de una unidad trascendente a la esencia para ligar las partes. La Inteligencia, que es la totalidad de las esencias, no tiene, pues, otra unidad que la de un orden sistemático que refleja lo Uno real y verdadero. Según esto, lo Uno se presenta aquí como condición de un sistema ordenado.

En el tratado primero de la quinta Enéada (§ 5), Plotino se pregunta de dónde procede la multiplicidad de los objetos inteligibles. "Una multiplicidad no puede ser primitiva", pues todo número es engendrado por la acción de lo Uno sobre la díada indefinida. La díada indefinida es la relación indeterminada de más y de menos que por sí misma no es un número, pero que es el sustrato de todos los números. Si suponemos que esta relación se fija, nacerá un número. Sea la relación, por ejemplo, el doble o relación de dos a uno, y así nacerá el número dos. La fijación proviene de lo Uno que actúa sobre la díada indefinida. Pero no es que lo Uno se mueva y que haya querido esta acción. Sólo porque lo Uno o la medida permanece eternamente inmóvil, porque permanece, como dice en otra parte Plotino, "en su propio carácter", es que produce su acción.

¿Pero cómo se produce? Para comprender rectamente el neopitagorismo de Plotino, es preciso imaginar una Inteligencia que, con la mirada dirigida hacia la unidad de medida, y, gracias a la visión de esa unidad, se torna capaz de determinar en sí misma relaciones fijas. Si aislamos esta actitud, si la hipostasiamos, comprenderemos lo que Plotino quiere expresar por la génesis de la Inteligencia. No es la acción física de la producción de una cosa por la otra sino una acción espiritual. "La Inteligencia mira hacia lo Uno a fin de ser Inteligencia." Esa mirada hacia lo Uno es, al mismo tiempo y por eso mismo, una conversión sobre sí, es decir, la conciencia de la relación sistemática y fija de sus partes que Plo-

tino llama συναίσθησις. Es la visión de lo Uno lo que le da el poder de engendrar las esencias, los "seres fijados en un límite determinado y en un estado estable. Dicho estado estable (στάσις) para los inteligibles, es la definición y la forma de donde toman su realidad (ὑποστάσις)." De este modo, toda realidad que merece el nombre de ser, lo es gracias a la visión de la Inteligencia determinada por lo Uno.

En el tratado segundo de la misma *Enéada* Plotino se pregunta cómo es posible que "todos los seres procedan de lo Uno que es simple y que en su identidad no acusa diversidad ni repliegue alguno". Plotino distingue tres momentos en la producción por lo Uno. "Lo Uno, por ser perfecto, superabunda; y la superabundancia produce algo diferente de él. La cosa así engendrada se vuelve hacia él y es fecundada. Y volviendo su mirada sobre sí misma[1], se convierte en Inteligencia; su fijación, en relación con lo Uno, la produce como ser, y la contemplación de sí misma como Inteligencia. Y puesto que debió fijarse para poder contemplarse, deviene a la vez Inteligencia y Ser." Es fácil entender lo que sugiere esta especie de teogonía. La cosa indeterminada que nace de lo Uno es lo otro, llamado también díada indefinida o materia ideal. Es el primer momento. Al volverse hacia lo Uno, es decir, al dejarse determinar por él, conoce en sí misma límites fijos, y, por tanto, se conoce a sí misma. Es el segundo momento.

[1] Yo leo αὔτο según los manuscritos, a pesar de la advertencia de la edición de Volkmann (αὐτό). *Cf.*, Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, pág. 196.

El tercer tratado (§ 10) describe esta génesis aproximadamente de la misma manera. La Inteligencia debe contar con objetos múltiples y siempre diferentes para poder pensar. Si el espíritu "no progresa hacia un estado diferente, se detendrá; y una vez detenido por completo, no pensará". En términos platónicos tomados del *Sofista*, es necesario que en cada objeto del pensamiento haya lo mismo y lo otro. "Si el pensamiento quiere aplicarse a un objeto único e indivisible, no hay palabra (λόγος) posible... Es necesario entonces que un ser que piensa capte diferencias y que los objetos que piensa presenten variedad. Sin ello, no hay pensamiento, sino esa especie de contacto inefable o carente de inteligencia que existe antes de que la Inteligencia nazca; contacto no es pensamiento."

¿Pero cuál es la razón de este dinamismo? En el § 11 Plotino se dedica a describir el segundo de los momentos que he distinguido. Ahora bien, en el movimiento de retorno de la Inteligencia hacia lo Uno distingue igualmente dos momentos. En el primero "hay una tendencia hacia lo Uno que la Inteligencia quiere aprehender en su simplicidad". Aún no es inteligencia "sino una visión que todavía no tiene objeto". Cuanto más, tiene una "vaga representación", posee un "vago esbozo". Es "deseo de ver y visión sin nitidez". En suma, posee el sentimiento vago de la medida. El resultado de su contacto con lo Uno será multiplicar esa medida común al aplicarla y diversificarla. Entonces "su objeto, de uno, se torna múltiple; es así como lo conoce

para contemplarlo, y es así como deviene visión en acto".

Imposible describir en forma más neta, y más exenta de misticismo, el proceso del conocimiento intelectual que surge y se fortalece en el sentimiento vago de una medida a encontrar, y se precisa y se fija paulatinamente en el conocimiento cada vez más detallado de esa medida. Quizá parezca extraño que Plotino haya hipostasiado esta actitud, pero no hacía otra cosa que seguir la tradición del idealismo griego.

Lo Uno significa menos el principio estático de la unión de los seres que el principio dinámico de la Inteligencia. Es menos el objeto de la Inteligencia que la razón de que la Inteligencia tenga objetos. "El Bien es principio, de él tiene la Inteligencia los seres que produce. Cuando lo mira, ya no puede la Inteligencia pensar otra cosa que lo que en él es, pues de lo contrario ella no engendraría. A él debe la capacidad de engendrar y de saciarse con los seres que engendra: él le da lo que él mismo no posee. Por intermedio de la Inteligencia, de lo Uno procede una multiplicidad; la Inteligencia, incapaz de contener la potencia que recibe de él, la fragmenta y la multiplica, con el fin de poderla soportar así parte por parte." (VI, 7, 15.)

Según vemos, lo Uno es el principio siempre presente, infinitamente fecundo, de los actos de la Inteligencia. La actividad productora, de la cual es principio, no está en él sino en ella. En la Inteligencia, hablando con propiedad, no existe una visión de lo Uno, pues tal visión, en que la Inteligencia se absorbería sin diferenciarse, ya no sería el pensamiento intelectual. "No hay que decir, pues, que ella lo ve; vive orientada hacia él, está suspensa de él, se vuelve hacia él." (*Ibid.*, 16.) Toma de él la fuerza de establecer en el infinito las relaciones fijas que a la vez constituyen los seres y permiten verlos. "En el momento en que la vida dirige hacia él sus miradas, es ilimitada: una vez que lo ve se limita... La mirada hacia lo Uno introduce en ella inmediatamente el límite, la determinación y la forma... Esa vida que ha recibido un límite es la Inteligencia." (*Ibid.*, 17.) La palabra "vida" designa aquí la corriente dinámica que parte del Bien, anterior a toda otra determinación: cuando la corriente se determina y se limita, la vida se convierte en Inteligencia. "La vida es un acto derivado del Bien, y la Inteligencia es ese mismo acto que ha recibido un límite." (*Ibid.*, 21.) Siempre es el mismo proceso: el paso de lo ilimitado al límite, de lo indefinido a lo definido. Pero la forma con que aquí se presenta es históricamente interesante, porque la tríada Uno, Vida, Inteligencia, es el modelo que siguió la escolástica neoplatónica posterior a Plotino, y particularmente Damascio. En Plotino la vida no es una hipóstasis todavía; el término no hace sino destacar el sustrato confuso, ilimitado, de la Inteligencia propiamente dicha.

Conforme a la tradición de Platón retomada por los neopitagóricos, lo Uno en Plotino se presenta, pues, como condición suprema de la vida espiritual, como el principio gracias al cual la Inteligencia puede crear objetos y contemplarlos.

Pero, si pretendemos comprender bien una doctrina, no hemos de limitarnos a analizar su estructura lógica y a desmontar las piezas. Debemos indagar qué valor le confiere su autor y de qué intereses depende. Considerada tan sólo desde afuera, la doctrina parece indicarnos un método a seguir, sugerirnos un plan de vida intelectual. Se trata, en suma, de la dialéctica platónica, que en manos de Platón resultó tan fecunda en sus aplicaciones a problemas físicos, morales y sociales. No cabe duda de que en Plotino, como en todo el neoplatonismo, este método resulta estéril. La Inteligencia no halla ningún estímulo para plantear problemas. Lo que, en Platón especialmente, era quizá un método, se traspone en una realidad metafísica. Y tal realidad no es ya el espíritu vivo, que investiga y que inquiere; es una Inteligencia perfecta, eternamente acabada, que nada tiene ya que buscar. Sin duda, idealmente, el conocimiento intelectual es el término de una búsqueda; la Inteligencia misma es un deseo. (VI, 7, 37.) Pero la "trayectoria vagabunda" que la Inteligencia cumple entre las esencias no es un movimiento real, pues "como la Inteligencia está íntegra en la llanura de la verdad, el trayecto en realidad es una estación en sí misma". Su movimiento está acabado para toda la eternidad. "Debe moverse o

mejor dicho haber acabado su movimiento en todas las direcciones." (VI, 7, 13, 14.)

Al igual que todas las doctrinas de su época, la de Plotino ofrece un espectáculo muy instructivo al mostrar que la trasposición de un método en una realidad metafísica puede quitar al método toda su vitalidad y eficacia. La aritmética, por ejemplo, se transforma en un simbolismo rígido, y algunas de sus combinaciones numéricas privilegiadas se consideran como realidades absolutas que desvían al espíritu de la investigación de otras combinaciones. Además, como lo mostró P. Duhem, las combinaciones geométricas y foronómicas, destinadas a "salvar los fenómenos" astronómicos y a preverlos, se transforman en realidades físicas, en esferas celestes portadoras de astros que estabilizan la astronomía y obstaculizan su progreso durante largo tiempo. La filosofía de Plotino con su Inteligencia rígida y acabada que conserva de la dialéctica de Platón sólo el diseño y el contorno, sólo expresa los defectos del espíritu de su época que habían ido acentuándose a lo largo de la historia de la filosofía griega.

*

* *

Pero debemos comprender claramente las razones de tal defecto, y también su reverso. No se lo puede atribuir sin más a un espíritu realista. Debemos buscar la causa en un desplazamiento de intereses. El platonismo y el neopitagorismo enseñaban que la

vida intelectual no tenía en sí misma su razón de ser y que había que buscar su fuente más arriba. Originariamente este era un medio de estimular la vida intelectual y de darle objetivos siempre nuevos. Para Plotino es la afirmación de que ella no se basta a sí misma y de que hay que trascenderla. La vida intelectual no es más que un medio y un grado en la ascensión hasta un término superior que la ha fecundado.

En un curioso pasaje, Plotino habla de la "objeción obstinada" del epicúreo que no quiere ver el bien más que en el placer y que pregunta "qué se gana, en bien real, poseyendo la inteligencia", y si no es el mero placer de la contemplación intelectual lo que hace decir que ella es un bien. "Quizá, advierte Plotino, ellos consideren, a juzgar por su objeción, que el Bien es superior a la Inteligencia." (VI, 7, 29.)

Aparentemente esto equivaldría a reconocer que lo Uno o el Bien tiene un valor absoluto e independiente respecto al sistema intelectual del que es la pieza dominante. Ya no es tan sólo, como en ese sistema, lo incondicionado, la medida cuya función es poner límites a los seres. En Platón no adquiere sentido sino dentro de tal sistema. Es la idea suprema, pero aún es una idea. En Plotino su significación y su valor le son propios e independientes de sus efectos. No es, pues, la Inteligencia, como tal, quien puede conducirnos. "Cada inteligible es lo que es, pero no se convierte en un objeto de deseo sino cuando el Bien lo hace brillar... Antes, el alma no

experimenta la atracción de la Inteligencia por más bella que sea. Sin haber recibido la luz del Bien, la Inteligencia tiene sólo una belleza inerte: el alma, indolente, se pliega sobre sí misma, y se mantiene inerte, y, aun en presencia de la Inteligencia, tiene pereza de pensar. Pero, desde el momento en que la alcanza el calor de lo alto, cobra fuerzas, despierta, despliega sus alas, y, aunque apasionada por lo que le está próximo, se eleva, ligera, hacia un objeto más alto, gracias al recuerdo que de él guarda. En tanto hay objetos más elevados que su objeto actual, ella se eleva, impulsada espontáneamente por aquel que le inspiró amor. Se eleva por sobre la Inteligencia, y si no puede proseguir su marcha más allá del Bien, es porque más allá de él no hay nada." (VI, 7, 22.)

Esto señala con trazos muy netos la independencia del alma con respecto al Bien. Sin duda, el alma pudo alcanzarlo sólo "porque se tornó Inteligencia y porque, en cierto modo, está intelectualizada; pero, desde el momento en que contempla el objeto supremo, todo lo abandona". (VI, 7, 35.)

Es notable el contraste con los conceptos platónicos expuestos al principio del capítulo. Hasta hace un momento (VI, 3, 10), la Inteligencia progresaba de una visión confusa a una visión distinta; ahora (VI, 7, 35), su verdadero progreso consiste en pasar de la visión distinta de los objetos a la visión absolutamente simple de lo Uno. Su poder de contemplar objetos distintos es "el acto de contemplar que pertenece a una Inteligencia sabia; el segundo de sus poderes (el de la visión de lo Uno) es la

Inteligencia que ama. Fuera de sí misma y embriagada de néctar, se convierte en Inteligencia amante, simplificándose a fin de alcanzar ese estado de plenitud dichosa".

En el primer pasaje, la acción de la Inteligencia se presentaba como un movimiento que iba de una visión indeterminada, vaga, a una visión determinada y precisa. En el segundo pasaje se hace referencia igualmente a esas dos visiones, pero su valor se invierte. La visión del Bien por "la Inteligencia que ama" y que cesa de pensar es superior a la visión determinada y distinta de las esencias, mientras que la visión determinada superaba a la visión apenas esbozada de lo Uno. Estos dos textos se refieren a puntos de vista muy diferentes. En el primero lo Uno es el supuesto metódico, si así puede decirse, mediante el cual se orienta el trabajo de la Inteligencia; en este sentido Plotino niega la posibilidad de una visión de lo Uno por la Inteligencia. En el segundo, la Inteligencia y el Bien se comunican y se funden, y la Inteligencia pierde todos sus rasgos distintivos. Hasta el mismo Bien se despoja de todo compromiso con la función intelectual por la que primero había sido definido.

Por otra parte, el mismo Plotino reconoce que la ciencia o conocimiento razonado del Bien difiere de la visión del Bien. "Platón dice que el Bien es la más importante de las ciencias; él entiende por ciencia, no la visión del Bien, sino el conocimiento razonado, previo a esa visión, que nosotros tenemos. Lo que nos instruye son las analogías, las negaciones,

el conocimiento de los seres procedentes de él y de su gradación ascendente. Pero lo que nos conduce hasta él son nuestras purificaciones, nuestras virtudes, nuestro orden interior... Así se llega a ser contemplador de sí mismo y de otras cosas, y al mismo tiempo objeto de propia contemplación; y convertido en esencia, inteligencia y animal total, no se ve ya al Bien desde afuera." (VI, 7, 36.)

Por lo tanto, Plotino considera al Bien, en el sentido platónico estricto, como unidad de medida, como fundamento del conocimiento científico; pero al Bien que apacigua y satisface al alma lo pone en relación con las prácticas morales y religiosas, y, de un modo preciso, con la práctica de la meditación interior. Nos hallamos aquí en dos planos de pensamiento muy diferentes.

La segunda noción del Bien, noción mística y religiosa, fundamentalmente independiente de todo intento de explicación racional de las cosas, es la noción que prevaleció y que se impuso a Plotino. Por esta causa la vida intelectual activa, que construye y que explica, perdió todo sentido y valor para él. La dialéctica platónica dejó de ser un método, un fermento para el espíritu.

Mística e intelectualista, la teoría del Bien acusa en Plotino la misma dualidad que la teoría de la Inteligencia.

Intelectualista y mística: dos palabras que están lejos de caracterizar acabadamente la doctrina del primer principio en Plotino. En efecto, esta teoría comparte ambos caracteres con todas las doctrinas de la época. Y por paradójica que tal unión parezca, es un hecho constante, y es el postulado común del pensamiento teológico, tanto en el Oriente helenizado como tal vez en la teología occidental. No hay la menor dificultad en considerar a Dios como el primer término de un sistema de explicación racional de las cosas y, a la vez, como objeto de una intuición directa e inefable en que desaparecen las mismas cosas a explicar, las cosas finitas.

En general, desde el momento en que el pensamiento religioso de Oriente pretende traducirse a la lengua universal de los griegos, ya no se contenta con afirmar la unión del creyente con su Dios; añade una explicación integral de las cosas, un conjunto de dogmas. Reparemos, por ejemplo, en lo que ocurrió con la prédica de Jesús en el teólogo del IV Evangelio, y cómo Cristo se trocó en el Verbo que desempeña un papel en la economía de la creación y de la salvación. Toda la historia de la dogmática cristiana y de otras religiones orientales helenizadas es una prueba de nuestra tesis. Es un estado de espíritu que data ya de tiempo atrás en el mundo griego. El estoicismo es el primer ejemplo, pues, especialmente en sus últimas formas, reposa en la unión íntima del alma humana con una razón que es también principio de toda realidad. Otro ejemplo, claro en extremo, es Filón de Alejandría, en quien, como en Plo-

tino, el culto espiritual, la profecía, el éxtasis, se confunden por entero con una teoría racional del desenvolvimiento de las formas de la realidad entre Dios y el mundo sensible.

Así como no puede negarse la presencia de uno de estos dos elementos —racionalismo y misticismo— en el sistema de Plotino, tampoco es exacto hacer de la unión de estos dos elementos la característica de su filosofía. Vimos que, por el contrario, es el fondo común del pensamiento de su época. Cuando se lee a un autor alejado, siempre es difícil distinguir lo que, a los ojos de sus contemporáneos, era un pensamiento trivial, de todos conocido, y el pensamiento original. Con el correr del tiempo los valores a veces se invierten. Pero podemos afirmar que a los ojos de sus contemporáneos, la afirmación —tan extraña para un lector de William James por ejemplo— de que lo Uno al que nos ligamos por la intuición religiosa es también el principio explicativo y la causa de las esencias, era una afirmación de las más comunes y triviales.

Más que tal unión en general nos interesa explicar el carácter preciso de su misticismo y el modo como se vincula con su intelectualismo.

El problema que necesariamente se plantea a todos los intérpretes de Plotino es el siguiente: ¿cuál es, dentro de su sistema, el puesto de la experiencia mística, del éxtasis? Por una parte, la metafísica de Plotino se nos ofrece como una sólida construcción racional que establece según leyes necesarias un mutuo enlace entre las diversas formas de la reali-

dad. Por otra parte, a veces nos describe una extraña, discontinua e incomunicable experiencia, la experiencia mística de la comunión con lo Uno. ¿No puede pensarse, entonces, por de pronto, que entre la construcción racional y la experiencia completamente subjetiva e individual del éxtasis existe un lazo demasiado débil? Muchos intérpretes lo creyeron, opinando que una simple impresión momentánea y pasajera era una base demasiado frágil para levantar sobre ella un sistema. Yo no sostendría tal tesis. Hay que tener presente que jamás hubo, para Plotino, conocimiento intelectual sin vida espiritual. El alma, por ejemplo, conoce la Inteligencia sólo al unirse con ella. Las verdaderas realidades no son objetos inertes de conocimiento sino actitudes espirituales subjetivas.

* * *

Pero antes de demostrar mi tesis desearía precisar el significado que la experiencia mística tiene para Plotino.

Ahora bien, ¿estamos obligados a salir del terreno de la filosofía griega para explicarla? ¿Acaso no es Platón, el maestro por excelencia, quien le proporcionó el modelo? Plotino distinguió, como dije, un doble acceso al Bien: el conocimiento de la gradación ascendente de los seres mediante el razonamiento, y la purificación (VI, 7, 36). Pero Platón, antes que él, había hablado de dos vías para remontar al principio: la dialéctica racional que procede por inducción, y la dialéctica del amor, la del *Fedro*, cuando el alma, presa de la locura del deseo, tiene una intuición súbita e inefable del Bien. Y la purificación, como el *Fedón* la describe, ¿no es también un medio de lograr la contemplación? Los dos aspectos de la noción del Bien en Plotino, el intelectual y el místico, corresponderían, pues, a esta doble vía de acceso que Platón enseñaba.

En realidad, el Eros platónico desempeña un papel importante en las *Enéadas*. Como lo demostró Arnou, designa la tendencia universal de todas las cosas hacia el Bien, el "deseo de Dios". El amor es la fuerza universal que impulsa a los seres a buscar su Bien. "El Bien de la materia es la forma, y si la materia sintiera, amaría la forma... El deseo que cada ser experimenta y los esfuerzos que realiza, atestiguan que para cada ser existe un Bien... La demostración de que se ha alcanzado el Bien, es que se mejora, que no se siente pena, que se está repleto de él, que se está próximo a él, y que no se busca otra cosa." (VI, 7, 25, 26.)

Desde la materia hasta el Bien, las realidades se escalonan de acuerdo a sus grados de perfección. "Hay una jerarquía ascendente según la cual cada realidad encuentra su bien en aquella que le precede inmediatamente, con tal que esta marcha ascendente no se aparte de la igualdad de proporción entre un término y el siguiente y que siempre tienda hacia un término superior... El bien de la materia es la forma... El bien del cuerpo es el alma sin la

cual no podría existir ni conservarse. El bien del alma es la virtud. Más alto aun está la Inteligencia, y, por sobre ella, la naturaleza que nosotros llamamos lo Primero." (VI, 7, 25.) Cada ser alcanza su perfección y se conserva tal cual es gracias tan sólo al lazo de amor que lo une con un ser que le es trascendente. Nunca un ser encuentra en sí las condiciones de su realidad plena. "Decir cuál es el bien de un ser, ¿no es decir qué le es propio? No; el bien de un ser debe estimarse según algo mejor que lo que le es propio, por algo superior, frente al cual él no es él mismo sino en potencia." (*Ibid.*, 27.) El Eros designa, pues, el lado deficiente de la naturaleza de un ser, y, a la vez, la posibilidad de subsanar tal falta al vincularse con un ser trascendente. Eros es el vínculo universal que establece la continuidad entre los seres.

Por eso volvemos a encontrar con mucha frecuencia en la filosofía de Plotino las consideraciones del *Fedro* y del *Banquete* sobre la "locura amorosa". Es este uno de los temas platónicos que reproduce con mayor predilección, como antes Filón de Alejandría, y como después de él los místicos de todos los tiempos.

No me detendré en esas descripciones que son bien conocidas. "El deseo hace que descubramos el bien universal; ese deseo es el Eros que vela ante la puerta de su amada; siempre afuera y siempre apasionado por el Bien, se contenta con participar en tanto puede." (VI, 5, 10.)

Primeramente quiero investigar en qué sentido el

Bien es considerado como el término de la dialéctica amorosa. Plotino hizo una profunda observación respecto al amor: "Un objeto —dice—, por más que sea propio del alma, si no es un bien, el alma le huye. Es verdad que el alma se deja atraer por objetos muy distintos y muy inferiores a los que le son propios; si por ellos experimenta un apasionado amor, no es porque sean lo que son sino porque se les añade otro elemento procedente del Bien." (VI, 7, 21.) Ningún objeto definido, determinado por la Inteligencia, es deseable por sí mismo; resulta deseable tan sólo en virtud de un elemento adicional, un calor, un brillo, una vida que no forman parte de su esencia, sino que se le añaden. "Cuando la actividad de la Inteligencia es pura y distinta —dice, un poco más adelante—, cuando la vida brilla en su plenitud, es entonces cuando es amable y deseable... Ese estado tiene su causa en algo que le da color, luz y brillo." (*Ibid.*, 30.)

La imaginación es lo que confiere a los seres su atractivo. "En tanto los amantes se atienen al aspecto visible aún no aman; pero desde que configuran en ellos mismos, en su alma individual, una imagen invisible, nace el amor; tratan de ver a su amado para fecundar esa imagen e impedir que se marchite." (*Ibid.*, 33.)

Esta teoría ilusionista del amor es lo que debemos tener presente en nuestro espíritu si pretendemos comprender el misticismo de Plotino y la noción del Bien bajo su aspecto místico. El amor místico es el completo y verdadero amor, es decir, el amor que

ya no se ilusiona de poder detenerse en un objeto definido y fijo. El Bien es la realidad indefinida, ilimitada, sin forma, que es la contraparte de este amor. "El amor que por él se experimenta no tiene medida; sí, el amor es aquí ilimitado porque el mismo objeto amado carece de límites; su belleza es de una especie diferente a la belleza, es una belleza que excede a la belleza." (*Ibid.*, 32.)

El alma "hábil para descubrir a su amado" (*Ibid.*, 31) se consume en los deseos mientras se aficiona por una forma determinada. Ve que las bellezas de aquí abajo "se le escurren de entre las manos", y de este modo advierte que "toman de otra parte su esplendor". Una vez llegada a los inteligibles, a las ideas, descubre que el principio de la belleza que ama en las ideas "no debe ser una cualquiera de ellas; pues sería entonces una idea y una porción de lo inteligible. No es tal forma, ni tal potencia, como tampoco todas las formas engendradas y que residen en el mundo inteligible... Es infinito, y siendo infinito carece de tamaño... No tiene ni medida ni forma." (VI, 7, 32.)

De aquí se deduce que el método a seguir para llegar al Bien, la "preparación" del alma que asemejará lo más posible el amante a su amado, es un método de abstracción. "Al pronunciar su nombre y al pensar en él, quitad todo el resto, haced abstracción de todo. Dejad esta palabra simple: él. No tratéis de añadir nada: pero preguntaos si no queda algo que no hayáis todavía descartado de él en el pensamiento que de él tenéis." (VI, 8, 21.) Es necesario ante todo "confundir y borrar los contornos distintos de la Inteligencia". (VI, 7, 35.)

A veces tal preparación conduce a ese estado momentáneo de "dichoso estupor" y de "plenitud feliz" que se llama éxtasis. No es necesario considerarla como una especulación filosófica; era sentida como una experiencia determinada, inefable e imposible de reproducir a voluntad. Plotino experimentaba estos estados místicos; pero eran en él muy raros. Porfirio nos dice que durante todo el tiempo que estuvo con Plotino, tal estado le sobrevino tan sólo cuatro veces. (*Vida de Plotino*, cap. XXIII.)

Como lo hace notar Inge, la escuela plotiniana está muy lejos de esos ambientes más tardíos en que el trance místico se convierte en una enfermedad epidémica y en un estado frecuente. Sólo con mucha discreción Plotino habla de ello en las *Enéadas*, cuando apela al testimonio de "aquellos que han visto". (IV, 8, 1; VI, 9, 4, 9.)

El trance místico se vincula estrechamente a la dialéctica platónica del amor. Es el estado momentáneo y raro en el que se experimenta el sentimiento de amor en toda su pureza. Plotino describió con gran precisión, especialmente en el VII tratado de la *Enéada* VI (§ 34), los caracteres de tal estado. Está precedido por una preparación y un "acuerdo interior" del alma. La preparación consiste en "desviarse de las cosas presentes" y en despojar al alma de todas sus formas; el alma nada conoce, ni bien ni mal.[2] Es probable entonces que, de una ma-

[2] *Cf.* el esfuerzo hacia la inmovilidad del pensamiento: no quiere

nera súbita e imprevista, completamente imprevisible y sustraída a la voluntad, se produzca lo que los psicólogos en nuestros días han llamado el "sentimiento de una presencia".[3] Plotino habla también (§ 31) de un choque que parece preceder y anunciar esa presencia. Esta palabra indica que la conciencia está invadida por un estado que contrasta violentamente con el estado anterior de vacío. Me parece que el sentimiento súbito de ese contraste es el esqueleto del estado místico en Plotino. Para captar su naturaleza, debemos recordar que el alma en estado de contemplación mística está poseída de amor y de deseo. La preparación interior que produjo la vacuidad del alma, la despojó de toda la representación de los objetos de su deseo, pero no de su amor. Entonces el amor sin objeto colma la conciencia. Es muy probable que el contraste entre la ausencia de toda representación intelectual y la plenitud del sentimiento de amor sea la verdadera causa del sentimiento de presencia.

Se considera que lo amado, el Bien, es idéntico al amor mismo. El místico no sólo alcanza el ideal que persigue el amante terrestre "que quiere confundirse con el objeto amado" (VI, 7, 34), sino que el Bien mismo es amor. "Él es a la vez objeto amado, amor y amor de sí... Se ama; ama su pura claridad; es él mismo lo que ama." (VI, 8, 15, 18.) Según propia opinión de Plotino, en esta "presencia" no hay sino el sentimiento mismo de amor en estado puro.

pensar "porque el pensamiento es un movimiento, y él no quiere moverse". (§ 35.)

[3] *Cf.* la palabra παρουσία. (VI, 9, 4.)

Tal es la experiencia mística de naturaleza sentimental y supraintelectual que Plotino describe. Pero resta un problema: ¿cómo fué posible que un estado tan poco frecuente, excepcional, como el éxtasis, proporcionara a Plotino la base de un sistema filosófico? ¿Cómo puede el misticismo ser al mismo tiempo intelectualismo? ¿Cómo el estado absolutamente subjetivo de deseo y de amor podría servirle para determinar la realidad, tal cual es en sí misma?

Este problema se plantea de modo muy preciso en Plotino. Él se pregunta cuál es ese elemento idéntico que, en cada ser, independientemente de su esencia, es el Bien. "¿Abandonaremos al deseo y al alma la solución del problema? Y confiándonos en la impresión del alma, ¿definiremos al Bien por lo deseable? ¿No investigaremos acaso por qué el alma desea? Al par que aportamos demostraciones sobre la quididad de cada ser, ¿abandonaremos al deseo la determinación del Bien? Así resultarían muchos absurdos. Por lo pronto, el Bien no sería más que un atributo. Por otra parte, hay muchos seres que desean y que desean cosas diferentes. ¿Cómo decidir sólo por medio del deseo si una es mejor que otra?... No sabemos lo que es mejor, porque no sabemos lo que es bueño." (VI, 7, 19.)

Pero, por otra parte, no podemos definir al Bien de una manera puramente intelectual diciendo que es la esencia de un ser, porque el Bien consiste siempre en excederse, en devenir otro. Surge así un verdadero conflicto: nuestras aspiraciones subjetivas son demasiado inciertas para que sea posible

afirmar la realidad de su objeto, y nuestros conceptos son demasiado fijos. "Sería posible probar que lo que es deseado es el Bien; pero es necesario además que el objeto del deseo tenga una naturaleza que justifique su nombre de Bien." (*Ibid.*, 24.) "Sí, el Bien debe ser deseable, pero no es el Bien porque es deseable, sino que es deseable porque es el Bien." (*Ibid.*, 25.)

Así vemos aquí cómo se invierte el problema. Hay que justificar, y justificar intelectualmente, por así decir, la dialéctica del amor. El éxtasis, punto final de esta dialéctica, es una experiencia que no puede ser aislada en un sistema sin peligro de perder su fuerza. No es que esta experiencia carezca de valor en sí, de valor inmediato. "Un ser capaz de sentir aproximándose al Bien, lo conoce y dice que lo posee. Pero —inquiere un contradictor—, ¿si se engaña? Sería una imagen del Bien lo que le engaña; si la imagen existe, el Bien existirá como modelo de la imagen que lo seduce; y cuando el Bien se le presenta, la imagen engañosa se aleja." (VI, 7, 26.) Dicho de otro modo, no se podría determinar el valor de una experiencia en tal materia sino desde el interior y por la experiencia misma. "La única prueba de que se ha alcanzado el Bien, es que se permanece a su lado y no se busca nada más." Esta satisfacción plena e íntegra supone un objeto real y tangible. Decir que es posible experimentar esa satisfacción sin poseer el objeto que la provoca, equivaldría a decir "que se puede experimentar el placer de la presencia del hijo cuando él está ausente... o que se puede experimentar el placer de la mesa sin comer". (*Ibid.*, 26.)

Pero si bien el sentimiento de satisfacción que acompaña al éxtasis es una prueba de su valor, no es todavía una prueba a favor de su importancia metafísica. ¿Cómo esa experiencia singular, que reposa, en suma, en una especie de dialéctica del sentimiento y que nos aleja de toda realidad, puede ser al mismo tiempo la que ahonda y consuma nuestra visión de la realidad?

Semejante paradoja no puede resolverse en Plotino más que por una interpretación teórica de la experiencia extática. Hay que distinguir celosamente esta interpretación de la experiencia misma, pues, como trataré de mostrarlo, es totalmente independiente.

Aquí radica la dificultad central de la metafísica plotiniana. Acumulando los contrastes entre la realidad dada a la inteligencia y la realidad ilimitada en que se pierde el amor extático, pareciera que Plotino corta toda ligadura entre la primera y la segunda, y que, por lo tanto, concibe la vida religiosa en su más alto grado, como radicalmente distinta de la vida intelectual, como de otra naturaleza y, por así decirlo, como perteneciente a otra esfera. Sería ridículo —repite a menudo— querer servirnos de nuestra inteligencia para determinar la naturaleza de lo Uno. "Decir que está más allá del ser no es decir que está aquí o allá... Esa expresión de ningún modo lo abarca; y sería ridículo tratar de abarcar una inmensidad como la suya." Es necesario, igualmente, ponerse de acuerdo sobre el nombre de Uno

que se le da, y que a primera vista, parece tener carácter positivo. No es nada. "El nombre de Uno quizá no tenga otro sentido que la negación de lo múltiple; los pitagóricos lo designaban entre sí simbólicamente por Apolo, que es la negación de la pluralidad. Si la palabra Uno y la cosa que designa se tomaran en un sentido positivo, el principio nos resultaría menos claro que si no tuviera nombre." (V, 5, 6.)[4] Abundan los textos que ponen en guardia contra todo intento de comunicarse con lo Uno de otra manera que por una visión y una comunión directa. Para describir esa presencia Plotino recurrió a la sensación que, según las ideas antiguas, es a la vez la más inmediata y la más oscura: la sensación de contacto. (VI, 9, 7.) "¿Qué se puede examinar en lo que es absolutamente simple? Basta entonces un contacto intelectual. Pero, en el momento del contacto, no se tiene ni el poder ni la posibilidad de expresar algo." (V, 3, 17.) Muchas veces también la presencia aparece descrita como una luz. Debemos recordar que, contrariamente a las opiniones de Aristóteles sobre la sensación luminosa, Plotino intentó mostrar, en un tratado especialmente consagrado a este punto, que la sensación luminosa no supone entre el objeto sentido y el órgano que siente ningún intermediario, y que se debe a una inmediata simpatía de la luz interior del ojo con la luz exterior. Nada impide, pues, concebir la sensación luminosa

4 Inge señaló que Plotino utiliza la palabra "Uno" tal vez sólo porque los griegos no tenían símbolo para el cero. Plotino llama "Uno" a lo que Scoto Eriúgena en el *De divisione naturae* llamará *nihil* (*The Philosophy of Plotinus*, II, pág. 107-108).

como un contacto y hasta como una unión. "Es el contacto con esa luz, la visión que (el alma) tiene de ella, no gracias a otra luz, sino a esa misma luz que le da la visión." (*Ibid.*)

Pero contacto, luz, no son sino imágenes destinadas a poner en evidencia que, en tal estado, han desaparecido las condiciones normales de la conciencia. No hay ya algo que ve y algo que es visto. "Cuando se ve lo Primero, no se lo ve como diferente de sí, sino como idéntico a sí mismo." (VI, 9, 10.) "No hay ya ningún intermediario; los dos (Alma y Dios) no hacen más que uno; en tanto dura esta presencia, ninguna distinción es posible." (VI, 7, 34.)

En el capítulo precedente, lo Uno se nos apareció como principio de la razón, como fermento de la vida intelectual. Aquí se nos aparece como lo contrario de esa vida, como puro irracional, objeto de una experiencia inefable que Plotino describirá, cuando intente hacerlo, en términos de experiencia sensible como el objeto de un contacto o de una visión. Allá lo Uno se mostraba como encerrado en un sistema racional; aquí, fuera del sistema.

El desenvolvimiento histórico del sistema neoplatónico revela, con toda evidencia, que en este punto hay una dificultad interna. En Damascio, el último gran representante del neoplatonismo griego en el siglo VI, estos dos aspectos de la teoría de lo Uno acaban por escindirse en dos realidades distintas. Más allá del sistema trinitario de las hipóstasis constituído por lo Uno, la Vida y la Inteligencia, Damascio colocó un trasfondo de lo real, que se niega

a designar con otro término que el de "inefable". Lo inefable está definitivamente desprendido de toda relación concebible con la procesión de las hipóstasis.

¿Estaban ya en Plotino, yuxtapuestas, estas dos metafísicas que se separan posteriormente? ¿Por una parte una metafísica irracionalista que afirma el carácter decididamente excepcional del principio que ya no es "principio que no es principio", según expresión de Damascio, y una metafísica racional en que el principio entra como primer término en la construcción de la realidad?

Para comprobar que tal conclusión está muy lejos de las intenciones de Plotino es necesario ver cómo enfrenta la dificultad. Hay que explicar esta declaración paradójica: "Nada debe ser semejante a él, y es necesario que haya cosas semejantes a él." (V, 5, 10.) Donde, en la misma frase, niega y afirma la posibilidad de encontrar una medida común entre lo Uno y las cosas. ¿Hay aquí algo más que incoherencia?

Opongamos netamente los dos puntos de vista. El racionalismo platónico es la afirmación de la trascendencia de lo Uno, medida universal de las cosas, que, por consecuencia les es heterogéneo. La teoría del éxtasis es la afirmación de la inmanencia del alma y de la inteligencia en lo Uno. La doctrina platónica establece un lazo de dependencia exterior entre lo Uno y lo múltiple; lo Uno es exterior a lo múltiple como la unidad de medida a las cosas a medir. Por sí sola, esta trascendencia asegura el

funcionamiento correcto de la razón. Por el contrario, la inmanencia de las cosas en lo Uno suprime esos límites.

La doctrina propia de Plotino es que la trascendencia platónica, bien entendida, implica, en el fondo, la inmanencia; en otros términos, que no puede haber continuidad verdadera en el dominio de las realidades espirituales si no hay absorción de la realidad inferior en la realidad superior. No se trata de la inmanencia, tal como la concebían los estoicos —a saber: la circulación y la dispersión del primer principio a través de las cosas—, sino, por el contrario, de la que podría llamarse la inmanencia en lo trascendente, de una absorción de las cosas en su principio.[5] "El ser que procede de lo Uno no se separa de él, aunque no sea idéntico a él." (V, 3, 12.)

"El alma no está en el mundo, pero el mundo está en ella, pues el cuerpo no es un lugar para el alma. El alma está en la Inteligencia; el cuerpo está en el alma; la Inteligencia está en otro principio. Pero este otro principio no cuenta ya con nada diferente en que pueda estar; no está, pues, en nada, y, en este sentido, no está en ninguna parte. ¿Dónde están, pues, las demás cosas? En él. No está alejado de las otras cosas si bien no está en ellas." (V, 5, 9.)

Un principio absolutamente general en la filosofía de Plotino es el de que la continuidad entre las cosas espirituales no puede ser pura y simplemente exterior, como si las cosas estuvieran dispuestas a lo largo de una línea. Vimos ya numerosos ejemplos

[5] *Cf.* el claro análisis de Arnou, *Le désir de Dieu*, pág. 162, *sq.*

al respecto. Las almas, por sus partes superiores, se confunden entre sí y no forman más que un alma única. El alma misma, por su cima, coincide con la Inteligencia, y ya no es entonces un alma. Del mismo modo, la Inteligencia "que ama" cesa de ser la Inteligencia "que piensa" y entra en comunión con lo Uno. "Nada está separado por un corte de lo que le precede en la jerarquía." (V, 2, 1.) "Cada cosa se torna idéntica a su guía en tanto sigue a ese guía." (V, 2, 2.)

Pero de ninguna manera esta unión equivale a confusión y mezcla; el principio superior no se pierde entre las cosas. "La realidad simple de lo Uno, diferente de todas las cosas que vienen tras ella, persiste en sí misma sin mezclarse con las cosas que la siguen. Posee otra manera, además, de serles presente." (V, 4, 1.) Esta otra manera de serles presente no es descender y mezclarse con ellas, sino hacerlas remontar hasta él. "Entre las cosas que existen después de lo Primero, la segunda se remite a lo Primero, y la tercera a la segunda." (*Ibid.*) "De cualquier modo, todas las cosas retornan a lo Uno." (V, 2, 1.) "Todas las cosas son lo Primero porque de él derivan." (*Ibid.*, 2.)

Entendida así, la inmanencia parece ser no lo opuesto, sino al contrario, la condición de la verdadera trascendencia en Plotino. Cualquier otra suposición cortaría los lazos espirituales que deben existir entre el principio y los seres que de él se deducen. Si un ser derivado no tuviera ningún conocimiento íntimo de su vinculación con el principio

se perdería en el infinito, como la materia. No es una relación puramente externa y cognoscible desde afuera la que funda la deducción; no existen cosas y un espíritu que las conozca. El trabajo íntimo del espíritu no difiere de la realidad misma: "El pensamiento hace que los seres existan." Pero ese conocimiento íntimo del principio no puede ser sino una comunicación con el principio. Sólo puede ser el éxtasis.

De aquí deriva la significación y la importancia que Plotino concede al fenómeno del éxtasis. La forma extraña, excepcional, momentánea, en que se presenta en el alma vinculada a un cuerpo, no impide que sea el estado normal y necesario del alma y de la inteligencia. La comunión con lo Uno y el pensamiento de lo múltiple, tanto de derecho como de hecho, son inseparables. En tiempos diferentes, ¿la Inteligencia tiene la visión de los seres parte por parte, y la otra visión (el éxtasis)? Una exposición didáctica presenta a estas visiones como hechos sucesivos, pero, en realidad, la Inteligencia posee siempre el pensamiento y el estado en que no piensa, pero en el que tiene de lo Uno una diferente visión que la permitida por el pensamiento. Al contemplar lo Uno, en efecto, posee los seres que éste engendra; mediante su conciencia conoce a los seres engendrados que en ella existen, pues verlos es lo que se llama 'pensar'. Pero también ve a lo Uno en virtud de esa potencia que le es propia, que le permite pensar." (VI, 7, 35.)[6] Así es como el éxtasis consuma y fecunda la vida espiritual.

[6] *Cf. En.* V, 3, 7.

Ahora bien, ¿al suprimir toda distinción entre sujeto y objeto, ese estado no suprime el conocimiento mismo? "¿Cómo es posible –pregunta un opositor– que estemos en la belleza si no la vemos? Es que –responde Plotino– cuando la vemos como algo diferente de nosotros, no estamos todavía en la belleza; estamos en lo Bello sólo al convertirnos en lo Bello mismo." (V, 8, 11.) Sucede como en los estados de enfermedad y de salud. La enfermedad causa impresiones más fuertes, y la salud apenas es sentida. Y el motivo es que la enfermedad nos hace escapar de nosotros mismos, y que la salud consiste, al contrario, en un estado de unión con nuestra propia esencia.

Vemos así el sentido del esfuerzo que Plotino realiza para unir racionalismo y misticismo con un estrecho lazo. En el fondo, el conocimiento místico no es para él más que la experiencia clara y viva que satisface la aspiración a la unidad, la aspiración fundamental de la razón. Esta creencia en la unidad es una noción común, es la presuposición de todo pensamiento (*En.*, VI, 5, 1): "Es noción común que una sola y misma cosa pueda estar íntegra y en todas partes a la vez; y el movimiento espontáneo del pensamiento conduce a los hombres a hablar del Dios que está en cada uno de nosotros... Este es el principio más firme de todos... Es igualmente anterior al principio que afirma que todas las cosas desean el Bien; para que sea verdadero, basta que todas las cosas aspiren a la unidad, que constituyan una unidad, que tengan el deseo de ésta."

Y lo que se aplica a las cosas debe aplicarse también a nosotros. Como las tres hipóstasis están en la naturaleza de las cosas, ha de pensarse que están también en nosotros, es decir, en el hombre interior de que habla Platón. "Existe en nosotros el principio y la causa de la Inteligencia, que es Dios." (V, 1, 10-11.) El éxtasis, pues, nos revela a nosotros mismos. De un modo general, orientarnos hacia el principio superior no es salir de nosotros mismos sino volvernos hacia nuestro propio interior. "Todo lo que en el alma se orienta hacia la Inteligencia le es como interior." (V, 3, 7.) En cuanto a lo Uno, "cuando hacemos uso de la Inteligencia pura, vemos que él está en la intimidad misma de la Inteligencia." (*Ibid.*, 14.)

Aún faltaría investigar por qué Plotino se planteó de este modo el problema, por qué intentó esta explicación religiosa del racionalismo. Es evidente que, entre una concepción puramente racional del orden de las formas, como sería la generación de las hipóstasis tomada desde afuera, y esa penetración íntima o unión que Plotino exige para conferirle su sentido pleno, toda la diferencia estriba en la actitud del yo, en su relación con los objetos que contempla. En el primer caso, el yo es como un espejo impasible cuya única virtud es ser sin tacha a fin de reflejar correctamente los objetos. En el segundo caso, el yo se transforma en profundidad por el conocimiento. Participa en el movimiento que da origen a las formas; más aun, se identifica con este movimiento de todos los seres. "Nosotros somos todos los seres... El yo

no conoce sus propios límites", he aquí fórmulas que indican que el progreso o la caída del yo son metamorfosis, asimilaciones del yo a seres de un nivel diferente con los que puede unirse, "la semejanza del amante con lo amado".

Esta indudable participación de nuestro estado subjetivo en la contemplación de las cosas, esta imposibilidad característica de la filosofía de Plotino para captar la realidad en sí misma y considerar cada forma de la realidad de otro modo que en una relación absolutamente estrecha con el estado del sujeto que la conoce, esta adherencia entre el sujeto y el objeto, hacían necesaria la transformación del racionalismo.

Capítulo IX

CONCLUSIÓN

Para concluir, desearía destacar en el sistema de Plotino el tipo de un nuevo idealismo que, hacia esta época, se introdujo en el pensamiento filosófico occidental, y cuya persistencia puede rastrearse hasta nuestros días. No es que yo considere al pensamiento plotiniano como una realidad en sí que se añadió pura y simplemente a las ideas reinantes, y que se mantuvo íntegramente en el pensamiento posterior. La historia de la filosofía no nos presenta ideas que existan por sí mismas, sino tan sólo hombres que piensan; su método, como todo método histórico, es nominalista, y según él, las ideas, propiamente hablando, no existen; sólo existen pensamientos concretos y activos; los problemas que plantean los filósofos y las soluciones que encuentran son reacciones de pensamientos originales que actúan en ciertas condiciones históricas y en un medio determinado. Es lícito, sin duda, considerar aisladamente las ideas o las representaciones de lo real que de tales reacciones resultan; pero, así aisladas,

se asemejan a efectos sin causas. También es posible clasificar los sistemas bajo títulos generales, pero clasificar no es hacer historia.

Podrá decirse que el nominalismo acaba pulverizando la historia de la filosofía, disolviéndola en individualidades sin ninguna relación entre sí. Esto no es exacto. Nada impide que ciertas tendencias se propaguen de un individuo a otro, con las repulsiones o afinidades que manifiestan por tal problema o por tal solución. Es posible, en efecto, que exista una continuidad en la historia de la filosofía. Pero nosotros vemos que en esas grandes corrientes de pensamiento que ligan una conciencia individual con otra se produce el mismo fenómeno que desde hace mucho tiempo es familiar a los historiadores del arte: la savia creadora se agota, y las creaciones originales de un comienzo hacen lugar a fórmulas rígidas y mecánicamente aplicadas. Sólo entonces puede decirse que el sistema filosófico existe como tal, en tanto que idea. Pero entonces también su muerte está cercana. Sólo un nuevo esfuerzo original —que la mayoría de las veces resulta menos una creación que un renacimiento, que un contacto directo con el pensamiento primero— será capaz de obtener un nuevo progreso.

El método nominalista no impide, pues, afirmar la continuidad. Y, como pudiera creerse, este método de ningún modo conduce al escepticismo. Si, en efecto, existe una continuidad en el pensamiento filosófico; si, en una palabra, una filosofía logra triunfar en el elevado sentido del término, es por-

que su creador reveló a los hombres ciertas tendencias profundas que, hasta entonces, no habían sido satisfechas en la representación de la realidad. Una verdadera reforma filosófica, como la de un Sócrates o de un Descartes, siempre tuvo como punto de partida una confrontación de las necesidades de la naturaleza humana con la representación que el espíritu se hace de la realidad. El sentimiento de una falta de correspondencia entre esas necesidades y esa representación es lo que despierta la vocación filosófica en espíritus excepcionalmente dotados. Es así como la filosofía descubre paulatinamente el hombre al hombre. El punto de apoyo del pensamiento filosófico vivo es la realidad de las propias necesidades humanas, de sus propias tendencias. Una filosofía que no dé la impresión de ser indispensable en el momento en que aparece, no es más que una curiosidad fútil y vana.

Cuando dije que Plotino introdujo un nuevo idealismo en la filosofía occidental, no quise significar que una idea nueva se añadió a las precedentes, sino que se puso en evidencia una tendencia profunda que transformó nuestra representación de la realidad.

* * *

Ante todo debemos indagar a qué necesidades responde, en Plotino, la teoría de la inmanencia del alma en el primer principio, teoría en la que el éxtasis impone, por así decir, el control experimental.

La necesidad es la misma que vimos estimular todo el resto de la doctrina de Plotino. Es la necesidad de encontrar en la realidad exterior no un objeto inerte y resistente a toda penetración, sino un lugar favorable para la actividad espiritual. Demostré que esa era la razón de toda la física animista que reduce, en definitiva, toda fuerza natural a la contemplación de la forma que debe realizarse en un ser; la producción es una contemplación. También vimos que las diferentes facultades del alma, desde las más elevadas hasta las más bajas, habían de considerarse como los diversos grados a los que puede elevarse o descender la vida del espíritu. Vimos que las almas, unidas sin confundirse en una misma vida espiritual, podían también separarse, aislarse, y que así todo el problema del destino de las almas se reducía al de su vida espiritual. Y, finalmente, que para la Inteligencia no existían objetos que le fueran exteriores, lo que haría de la vida intelectual un accidente feliz, un encuentro que bien hubiera podido no producirse; lo inteligible es interior a la Inteligencia, es decir, la Inteligencia es pensamiento de sí misma, y piensa las otras cosas sólo porque se piensa a sí misma. El estado de más alta concentración de espíritu, en el que todo objeto exterior ha desaparecido, es al mismo tiempo el estado en que se conoce la realidad más profunda.

Entonces es cuando "todo está presente en la vida, a tal punto que nada difiere ya de ella; tal vida es la vida total, la vida clara y perfecta que tiene en sí

toda el alma y toda la Inteligencia. Es entonces cuando se basta a sí misma y no busca nada más." (V, 3, 16.)

Ni la Inteligencia ni el alma son, pues, cosas u objetos exteriores. Son las etapas de un alma que progresa hacia su interioridad, hacia su autonomía y hacia su libertad. Aquel que arriba a la Inteligencia "no posee esa vida como algo distinto de él mismo". (I, 4, 4.)

Pero la vida espiritual, ese proceso de liberación y de interioridad, ¿puede detenerse en la Inteligencia? De ningún modo. "Hay que contraer el pensamiento hasta lo Uno verdadero, extraño a toda multiplicidad, lo Uno que posee toda simplicidad y que es realmente simple." (V, 3, 16.)

A fin de comprender claramente esa necesidad que tiene la vida espiritual de excederse a sí misma, nos hace falta presentar las relaciones de la Inteligencia y de lo Uno bajo un nuevo aspecto, sirviéndonos, especialmente, del octavo tratado de la sexta *Enéada*, uno de los más profundos de toda la obra de Plotino. En la vida intelectual, Plotino ve, ante todo, la libertad y la liberación. La acción, en su aspecto externo, jamás puede ser libre; sólo por la violencia la virtud tiene una actividad práctica. "Mientras permanece en sí misma es libre y libera al alma; circunstancias fatales la llevan a dirigir las pasiones y la práctica, pero ella no lo quiso, y, a pesar de todo, en esas circunstancias sigue dependiendo tan sólo de sí misma. En efecto, hace que toda actividad retorne hacia ella; no se subordina

a las cosas: si, por ejemplo, juzga conveniente, no salva al cuerpo del peligro, sino que lo abandona; ordena al hombre renunciar a su vida, a sus riquezas, a sus hijos, a su patria misma." (VI, 8, 6.)

De esto se deduce que el desprendimiento, el sacrificio, se consideran como símbolos y expresión de esa libertad radical.

Pero es claro que, en una libertad así entendida, hay otra cosa y algo más que el simple dinamismo interno de una Inteligencia que encuentra, en sí misma, las leyes y las reglas de su propio pensamiento. En la Inteligencia de tipo platónico la libertad consistía tan sólo en la independencia de la dialéctica que, por una necesidad absolutamente interna, producía, o al menos descubría, sus objetos al pensarse a sí misma. La libertad a que ahora nos referimos es una libertad más profunda, más íntima aun porque no está aprisionada por ninguna de las formas de la realidad. Esta libertad supra-intelectual es "la naturaleza que a veces sentimos en nosotros; no contiene ninguna de las cosas atadas a nosotros que nos constriñen a sufrir los accidentes de la fortuna; fuera de ella, todo cuanto es nuestro está sometido a la esclavitud del azar y ocurre según la fortuna; sólo ella nos concede el autodominio y la independencia". Esta naturaleza es lo que en nosotros corresponde a lo Uno o al Bien. "Es el acto de una luz semejante al Bien y que, en su bondad, supera a la Inteligencia... Remontémonos hasta ella; y dejando todo el resto convirtámonos únicamente en esa luz; ¿qué decir entonces, sino que somos más que

libres y más que independientes?... Hemos llegado a ser la vida verdadera; o, lo que es lo mismo, vivimos en esa vida que nada posee que no sea únicamente ella." (VI, 8, 15.)

Por tanto, lo Uno se presenta aquí como la sustancia de la vida espiritual, y, al mismo tiempo, como el verdadero fundamento de su autonomía. "Lo Uno está en todas las cosas y en su profundidad." (*Ibid.*, 18.) Lejos de podérselo considerar como una cosa extraña a nosotros, es, pues, por el contrario, el único que nos revela a nosotros mismos. Ante todo, debemos dejar de yuxtaponer lo Uno y las cosas como si se tratara de dos realidades de un diferente orden, como si imagináramos, por ejemplo (y aquí Plotino se entrega evidentemente a una interpretación muy literal del *Timeo*), una masa caótica extendida en el espacio, y a lo Uno interviniendo desde fuera para ordenarla (*Ibid.*, 11), pues, al contrario, lo Uno está en la intimidad de las cosas, es el principio universalmente distribuído gracias al cual son interiores a sí mismas, es decir, verdaderamente libres (*Ibid.*, 13).

El Bien hace que seamos nosotros mismos. "Cuando mayor es la porción de Bien que un ser posee, más a gusto está su esencia, más próxima está de lo que quiere ser, al punto de que no forma sino una y la misma cosa con su voluntad y que su voluntad la hace existir... La presencia del Bien en él no depende del azar y no es extraña a su voluntad; su esencia misma se define por el Bien, y gracias a él se pertenece a sí misma." (VI, 8, 13.)

Y así, "desde el momento en que nos lanzamos impetuosamente hacia él, no se puede decir dónde está; aparece en todas partes ante los ojos de nuestra alma; doquiera extienda su mirada, lo ve". (*Ibid.*, 19.)

Toda la especulación de Plotino tiende a demostrar que lo Uno es absolutamente libre, en el sentido de que no es una cosa y que carece de esencia. El ser inteligible es lo que es en virtud de su propia esencia o naturaleza, y en este sentido es dueño de sí, libre. Pero lo Uno es más libre aun. "El principio que hace que la esencia sea libre... aquel a quien podría llamarse el creador de la libertad, ¿a quién podría estar esclavizado? ¿A su propia esencia? Pero la esencia tiene de él su libertad; le es posterior, y él no tiene esencia." (*Ibid.*, 12.) No es, pues, dueño de sí en el sentido ordinario del término, porque el dominio de sí supone una distinción, al menos lógica, entre una parte dominante y una parte dominada; la libertad, en el sentido más elevado en que la concibió la moral griega, consiste en "actuar según la naturaleza". Dicha libertad supone, pues, una naturaleza que es un dato último e irreductible; no es todavía la libertad de lo Uno "que quiere ser lo que es y es lo que quiere ser. Su voluntad es una y la misma cosa con él". (*Ibid.*, 13.) Puede decirse que "se produce a sí mismo" (*Ibid.*), que "es la causa de sí mismo" (*Ibid.*, 14), pero a condición de no hacer en él ninguna distinción entre el acto productor y el producto. "Su producción de sí mismo es del todo libre; no se propone realizar una obra, sino que ya está todo entero;

él y su producción de sí mismo no son dos cosas sino una sola. Su ser es idéntico a su producción y, por así decir, a su generación eterna." (VI, 8, 20.)

La tesis de Plotino sobre la libertad de lo Uno encontró opositores, y acaso hasta en su propia escuela. Lo trasparentan las objeciones que examina en el tratado. En efecto, dicha tesis debía chocar, particularmente, contra los hábitos mentales de hombres formados en el platonismo y en el estoicismo. La idea de la absoluta libertad era extraña a la filosofía griega. Colocarla en la raíz misma de las cosas, ¿no equivalía a introducir lo accidental, el azar, es decir todo cuanto una clara mente griega tenía que considerar necesariamente como una realidad deficiente y subordinada? Así, poco más o menos, decían sus opositores: o bien hacéis de lo Uno un ser eterno, no engendrado, y en ese caso "se limita a usar de lo que él es, y por tanto es necesariamente lo que es, y no una cosa distinta" (*Ibid.*, 10); o bien le negáis toda naturaleza y toda esencia, y lo situáis así entre las cosas que pueden ser de otro modo del que son, es decir, por azar o por accidente. (*Ibid.*, 9.)

Lo que más resalta en estas objeciones es la dificultad de hacer entrar la nueva noción en las antiguas categorías de la filosofía griega, las de esencia y accidente. La razón es simple. Las categorías servían para clasificar las cosas o los objetos. Pues bien, lo Uno de Plotino no es ni una cosa ni un objeto. Es sujeto puro, absoluto, solitario, sin relación alguna con objetos externos. Está en el límite en que

toda determinación del sujeto por un objeto, habiéndose borrado progresivamente, acaba por desaparecer por completo. Recordemos que la Inteligencia era una etapa en este desdibujamiento progresivo. Al par que la sensación y el razonamiento se ocupan de objetos exteriores, la Inteligencia es pensamiento de sí misma, y su objeto único es ella misma. Pero al menos idealmente se mantiene una dualidad entre el sujeto y el objeto, una determinación del sujeto por el objeto. Por el contrario, en lo Uno, el límite ha desaparecido en forma total. No es ya pensamiento de sí mismo, pero, como dice Plotino, es, simplemente, "pensamiento" (VI, 7, 37), pues el pensamiento es lo que hace pensar a los seres pensantes (*Ibid.*, 23), pero el pensamiento mismo no piensa. Lo Uno para Plotino es el sujeto puro y algo así como el yo puro. "La primera hipóstasis no consiste en una cosa inanimada, ni en una vida sin razón." (*Ibid.*, 15.) En la Inteligencia el acto es idéntico al ser (*Ibid.*, 7); en lo Uno la identidad es absoluta. "Lo que lo Uno ama en él es un acto inmóvil y una especie de inteligencia... ¿Cómo existe? Como si se apoyara sobre sí mismo y como si sobre sí mismo echara una mirada. Esta mirada es lo que corresponde a la existencia en él." (*Ibid.*, 16.) ¿Y qué es una mirada, o, como también dice, una intuición que ya no es un pensamiento, sino la actividad pensante en sí misma, la actividad subjetiva, en la que se ha esfumado toda traza de objeto? [1]

[1] "Está íntegramente vuelto hacia sí mismo, interior a sí mismo." (VI, 8, 19.)

Esta interpretación cuenta todavía con el siguiente argumento a su favor: en la Inteligencia, considerada por Plotino como un orden complejo y compuesto, se distingue fácilmente lo Uno, principio del orden, y la organización misma. Pero cuando con la palabra "Inteligencia" designa ese estado de recogimiento perfecto en que el objeto está plenamente absorbido en el sujeto, ya no hay una distinción precisa entre la Inteligencia y lo Uno. Para volver a encontrar esta distinción –por ejemplo, en el tercer tratado de la quinta *Enéada*– Plotino se ve obligado a pasar subrepticiamente de la segunda concepción a la primera, y oponer lo Uno menos al pensamiento de sí mismo que al orden inteligible, tal como lo concibe Platón. Y también cuando nos habla en los tratados cuarto y quinto de la sexta *Enéada* del ser universal con el que el alma se identifica en el fondo, se ve claramente que con este ser universal quiere designar la Inteligencia; pero, de acuerdo a la manera como lo describe –diciendo que es todos los seres sin ser ninguno de ellos, que está a la vez en todas partes y en ninguna–, le asigna los atributos que generalmente se refieren a lo Uno.

Por otra parte, esta interpretación resulta ser también la de uno de los hombres mejor preparados, por la naturaleza de su espíritu, para comprender a Plotino. Hegel, en su *Historia de la filosofía griega* (*Werke*, vol. XV, pág. 41), respondiendo a los reproches de quienes hacen de Plotino un místico entusiasta, dice que, para él, el éxtasis era "puro pensamiento que es en sí (*bei sich*) y se toma por

objeto". "Plotino tenía la idea de que la esencia de Dios es el pensamiento mismo y que está presente en el pensamiento." (*Ibid.*, pág. 39.)

Por eso Plotino puede responder a quienes le reprochan que introduce, con lo Uno, el azar, el accidente, en el corazón de las cosas: esa pura espontaneidad, que es "como la raíz del gran árbol del mundo" es "una voluntad que no es ni arbitraria ni accidental; una voluntad que tiende a lo perfecto no es arbitraria". (VI, 8, 16.) Es indudable que la Inteligencia puede extraer de lo Uno su orden fijo y estable porque lo Uno es "vigilia y superintelección eterna". (*Ibid.*)

* * *

De todo esto resulta que lo Uno no es, como pudiera creérselo en un primer momento, la región donde el pensamiento filosófico cesa para transformarse en el balbuceo inarticulado del místico. La realidad de lo Uno corresponde a la afirmación de la autonomía radical de la vida espiritual cuando se toma esta vida espiritual en sí misma, no por fragmentos separados sino en su plenitud concreta. Por eso Hegel tuvo razón al decir que "la idea de la filosofía plotiniana es un intelectualismo o un idealismo elevado".

El carácter original de este idealismo, que encierra algo nuevo y fecundo, es que considera no los objetos, como el idealismo helénico, sino las relacio-

nes del sujeto y del objeto. En efecto, dicho idealismo no consiste, como en Platón y en Aristóteles, en sustituir los objetos sensibles por objetos pensables, y en hacer de los objetos pensables —formas o ideas— la esencia de los objetos sensibles. Estos objetos pensables no pueden seguir siendo, en realidad, más que objetos, y el sujeto propiamente dicho no puede ser más que una especie de espejo que los refleja o de receptáculo que los contiene. ¿No dijeron también los estoicos que la razón no era más que un conglomerado de ideas?

Al contrario, Plotino pone por debajo de las cosas sujetos activos, actividades espirituales, y esa es la realidad verdadera. Uno de los recientes intérpretes del pensamiento de Plotino, Max Wundt, dice que Plotino no tiene doctrina. En cierto sentido es muy exacto: Plotino es un guía espiritual antes que un doctrinario. Aquello que generalmente se considera como lo esencial de su doctrina, la trinidad de las hipóstasis, Uno, Inteligencia y Alma, debió haber parecido sólo algo trivial, o al menos punto de partida, a sus primeros lectores habituados desde tiempo atrás a especulaciones de tal género. Lo que había de nuevo no era la letra sino el espíritu: era el hecho de suprimir en las realidades eternas esos objetos fijos, las Ideas, o por lo menos —con la consiguiente sorpresa de Porfirio cuando entró en la escuela— hacer de ellas modos o maneras de ser de la Inteligencia, y no ya cosas; era el hecho de hacer entrar en el mundo inteligible al sujeto individual mismo con la riqueza concreta y la infinidad

de todas sus determinaciones; era el hecho, en fin, de considerar a las hipóstasis no como cosas sino como actitudes espirituales. Pues en la realidad verdadera no existe nada de similar a las cosas; no existen más que sujetos que contemplan y en quienes la contemplación, como en la mónadas de Leibniz, está en un grado mayor o menor de concentración y de pureza. Sujeto puro, lo Uno; sujeto separado idealmente de su objeto, la Inteligencia; sujeto que se desparrama y que se dispersa en un mundo de objetos, el Alma; todos son sujetos activos, en diferentes grados de actividad.

En tal representación de las cosas, el sujeto que nosotros mismos somos no se siente aislado ante un mundo de objetos. Entre un sujeto y un objeto no hay otro lazo que el conocimiento, pero entre sujetos existen lazos más íntimos de simpatía interior. Jamás hay diferencia absoluta, exterioridad rigurosa. Sólo el grado de concentración espiritual señala la diferencia. Así es como cada sujeto, en virtud de una íntima transformación, puede convertirse en otro diferente. "El yo no conoce sus propios límites", y gracias a la vida interior salva los que creía ser los suyos. Todo nuevo conocimiento no se yuxtapone simplemente a los otros; transforma en su intimidad al alma misma.

De esta noción de la vida espiritual se desprenden dos consecuencias paradójicas y vinculadas entre sí. En primer término, la conciencia no es de ningún modo la medida de nuestro ser espiritual. En segundo lugar, nuestro destino no es la acción

como lo creyeron los estoicos. La conciencia aclara sólo un ínfimo fragmento del sujeto que somos realmente, porque "somos todos los seres aunque lo ignoremos". La conciencia proviene, pues, de una oposición de nuestra realidad aparente con nuestra realidad verdadera. La acción, igualmente, supone relaciones de exterioridad, que no son relaciones verdaderas y que desvían al alma de su propia naturaleza. No es que el idealismo de Plotino sea una nueva escuela de fakires; decir que la acción exterior no expresa nuestra potencia propia, no equivale a recomendar la inactividad por una especie de miedo o de temor. Es tan sólo estimar que está a un nivel más bajo que el pensamiento, que es "sólo la sombra de la contemplación", y que no debemos buscar en la acción un mejoramiento verdadero y durable de nuestro ser.

Pero este idealismo (y esto es lo que a los ojos de sus contemporáneos le asignaba su principal valor) permite plantear y resolver, sin salir de la filosofía, el problema del destino. Por primera vez la visión del universo proporcionada por la filosofía estaba en un completo acuerdo con la visión del universo exigida para solucionar el problema del destino. Racionalismo filosófico y espíritu religioso se apoyaban y se complementaban. Mientras que en Platón el mito del destino del alma aparecía como una narración añadida a la explicación racional del universo; mientras que en el Cristianismo el destino religioso, con la creación, la caída y la redención, hacía intervenir fuerzas espontáneas e imprevisibles

que se revelaban sucesivamente en la historia, sin estar ligadas a la naturaleza de las cosas, en Plotino, por el contrario, el destino de las almas no es más que el conocimiento racional del orden de las cosas, conocimiento que, finalizando en su principio, en lo Uno, proporciona al alma esa liberación completa que es el "fin del viaje". Es indudable que la idea de que el conocimiento de la necesidad libera al hombre había sido ya una idea favorita de los estoicos, y que Plotino debe mucho aquí a sus sugestiones. Pero en ellos la idea de la necesidad está cargada de toda clase de representaciones físicas y religiosas que alteran su naturaleza. El carácter material de su Dios ígneo, por una parte, las intenciones y la finalidad que adscriben a su voluntad por otra, se oponen a la pureza racional de la necesidad. En Plotino, al contrario, la única necesidad es la de una vida espiritual que se expande, y se reduce íntegramente a las condiciones del conocimiento de sí.

Esta solución es posible porque el sujeto del destino, el alma, es, en el fondo y en su intimidad, idéntica al principio del universo; el principio del universo es ese mismo sujeto en el estado de pureza; el conocimiento de lo que existe de divino es idéntico al conocimiento de nosotros mismos. Por lo tanto nuestro destino está íntegramente en nuestra vida interior. Plotino emplea también como símbolo la fantástica topografía del universo, puesta de moda por las religiones de salvación. Pero es fácil advertir que no hay para él diferencia local entre las diversas regiones por donde pasa el alma en su camino de ascenso. La diferencia de "aquí" y de "allá", de superior y de inferior, sólo tiene el significado de la diferencia entre la dispersión en lo sensible y la concentración interna.

Por lo tanto el destino del alma no se compone de episodios históricamente diferentes, que se desenvuelven sobre escenarios diferentes. El pensamiento religioso de Plotino se opone a las representaciones ordinarias del universo de las religiones de salvación, así como su pensamiento filosófico se opone al racionalismo griego.

Una misma idea gobierna esta doble oposición: la idea de la vida espiritual. Ciertamente, Plotino no es el inventor de la espiritualidad; desde largas generaciones atrás los escritos de los paganos como los de los cristianos concedieron un honroso lugar al desprendimiento de las cosas sensibles y al recogimiento del alma en su propia interioridad. Tampoco es el primero en haber conferido a la vida espiritual un sentido a la vez moral y cósmico, haciendo del espíritu la fuerza que anima los mundos y que restaura al alma en su estado dichoso. Pero concibe de una manera muy particular las relaciones del alma con Dios. En primer lugar, es una relación inmediata sin el intermediario de un salvador o de una comunidad física; es en absoluta soledad con él, por la potencia de su propia meditación, que el filósofo entra en contacto con lo Uno. En segundo lugar, la relación tiene lugar sin llamado de la divinidad; lo Uno no tiene el deseo de salvar a las

almas, sus beneficios se dispensan por la sola necesidad de su naturaleza, así como la luz ilumina. En tercer lugar, finalmente, si es así, es porque lo Uno está en todas partes y porque hay identidad fundamental entre el yo y lo Uno. El alma encuentra a lo Uno en lo más profundo de sí misma como sujeto puro que hace de ella una substancia, un ser autónomo e independiente.

Estos tres caracteres se corresponden punto por punto con el pensamiento religioso de los hindúes que encontramos en las *Upanishadas*.

Plotino captó la afinidad que existía entre esta concepción religiosa y el racionalismo griego. Su idealismo nació de esta relación. La filosofía griega buscó siempre una expresión de la necesidad racional, según la cual las formas de la realidad proceden las unas de las otras. Ese es también el problema de Plotino; pero las formas de la realidad no son consideradas como realidades inertes que existen con independencia de los actos espirituales que las establecieron. Si verdaderamente son susceptibles de una deducción racional, es necesario que su substancia consista en esos mismos actos espirituales. La realidad espiritual única, descubierta por el místico; el acto que está en el fondo de toda realidad sin ser ninguna determinada, resulta así solidario del racionalismo tomado en ese sentido.

*
* *

El nuevo tipo de idealismo creado por Plotino constituye una fuerza firme e independiente en la historia de la filosofía. Ni siquiera de lejos abordaré la historia de ese idealismo. Ya habrá ocasión de mostrar cómo, en nuestra civilización occidental, su espíritu se ha manifestado en forma de una filosofía a la vez religiosa y racionalista, profundamente rebelde, no obstante, al pensamiento cristiano.

El rasgo esencial que persiste a través de todos los siglos es la afirmación de la completa autonomía de la vida del espíritu. La vida del espíritu no solamente no es un mero accidente feliz que sobreviene en un mundo totalmente formado de antemano. No sólo es la substancia misma del mundo, sino que de ningún modo está aprisionada por las formas en que se realiza. Lo Uno, que es el fondo mismo de esta vida, es libertad absoluta. Por eso la libertad en nosotros no se realiza como una espontaneidad que surge de la nada en un mundo ya existente, como un "imperio dentro de un imperio", sino por una comunión cada vez más íntima con la vida del universo.

En consecuencia, la vida del espíritu, que es al mismo tiempo la vida personal, tiene un fondo de infinitud. Lo Uno es la "potencia de todas las cosas". Imposible expresar de un modo más claro que lo buscado por Plotino en el principio era una fuerza capaz de producir y de mantener indefinidamente la vida espiritual. Plotino estaba íntimamente convencido que esa fuerza estaba en nosotros mismos, y que nuestro verdadero destino era recogernos en

ella. Y las palabras que pronunció en su lecho de muerte, según lo narra Porfirio, resumen y condensan todo su ideal religioso y filosófico: "Me esfuerzo por reunir lo divino que hay en mí con lo divino que hay en el universo." [2]

[2] *Vida de Plotino*, cap. II.

APÉNDICE

EL MUNDO SENSIBLE Y LA MATERIA

Cuando la filosofía antigua se refiere al mundo, debemos olvidar por completo el punto de vista moderno, el dualismo que introdujo Descartes, para quien el mundo es un objeto, una realidad física, frente a un sujeto de otra naturaleza que lo contempla. Según expresión de los estoicos, para un antiguo el mundo es "un conjunto de dioses y de hombres y de todo lo que ellos han hecho"; es más bien un sujeto que un objeto. Y así es también para Plotino. El mundo dice refiriéndose a sí mismo: "Es Dios quien me ha hecho; como venido de él, soy perfecto. Contengo todos los seres vivos, y no necesito de nadie porque incluyo en mí a todos los seres, plantas, animales y todo lo que puede nacer. Hay en mí muchos dioses, multitud de demonios, almas buenas, hombres en quienes la virtud hace la felicidad. No porque la tierra esté embellecida por plantas y animales de toda clase y porque el mar esté penetrado de potencia vital, el aire, el éter y el cielo han de carecer de vida. Allí, en lo alto, habitan todas

las almas buenas que comunican vida a los astros y a la esfera eterna del cielo que, a imagen de la inteligencia, gira con un movimiento circular, sabiamente regulado, siempre alrededor del mismo centro porque nada tiene que buscar afuera. Todos los seres que yo contengo apetecen el bien, y cada uno lo alcanza según la medida de su fuerza. Del bien está suspendido el cielo, también mi alma toda, los dioses que de mí forman parte, y todos los animales, las plantas y los seres en apariencia inanimados que poseo. Éstos participan sólo en la existencia, las plantas tienen la vida y los animales, además, el sentimiento; algunos tienen la razón y otros la vida universal. De seres desiguales no puede pretenderse igual efecto. No hay que pedirle al dedo que vea, solamente hay que pedirle al ojo. Pienso que al dedo hay que pedirle que sea un dedo y que cumpla el trabajo que le es propio." (*En.* III, 2, 3.)

Este texto condensa todos los aspectos de la doctrina plotiniana del mundo sensible: origen divino, perfección procedente de la plenitud del ser; todos los elementos, cielo y aire, tierra y agua, multitudes de seres vivos; jerarquía de seres que se extiende desde los dioses que animan los astros hasta la materia bruta, pasando por los demonios, las almas buenas, los seres racionales, los animales, las plantas; ningún ser que no sea vivo, aunque en apariencia los haya inanimados; cada ser, finalmente, desempeñando en el conjunto su función propia e indispensable para la armonía del todo.

Es fácil ver que esta imagen del mundo, cuyo acento recae sobre la perfección divina del universo, tiene su origen en el *Timeo.* Una vez descritos el conjunto y cada una de las partes del universo hasta en sus detalles más menudos, Platón concluye: "Habiendo admitido en su seno a todos los seres vivos mortales e inmortales, y habiéndose así colmado totalmente, Ser viviente visible que envuelve a todos los seres vivientes visibles, Dios sensible formado a semejanza del Dios inteligible, muy grande, muy bueno, muy bello y muy perfecto nació el Mundo; sólo el Cielo es uno y único en su raza."

El mundo no es una colección de partes, sino un todo en el que las partes se engendran; no es un conjunto de seres vivos, sino "un dios bienaventurado que se basta a sí mismo" (III, 5, 5), " un ser perfecto, sin faltas, independiente, que nada tiene que se oponga a su naturaleza". (IV, 8, 2.) En un lenguaje que recuerda la religiosidad de Filón de Alejandría, Plotino dice que es "un hijo del Dios inteligible, hijo de una belleza suprema... un hijo que, entre todos los demás, es el único que se manifiesta exteriormente, es el último en nacer de Dios". (V, 8, 12.)

* * *

Pero ahora surge una dificultad. ¿Pertenecen realmente al mundo sensible esas realidades inteligibles —alma del mundo, alma de los astros, demonios, almas humanas, principios de vida en general— que

pueblan el mundo? ¿Difieren de aquellas que encontramos en el seno de las realidades inteligibles? Plotino está muy lejos de pensarlo. En verdad, el alma del mundo y todas las almas parciales residen en el mundo inteligible y tienen allí su residencia y como si dijéramos su lugar natural donde viven inmutable e indefectiblemente una vida plena y perfecta, vueltas sus miradas hacia la Inteligencia, y por la Inteligencia, hacia el Bien. Lejos de haber contradicción entre esta vida inmutable en el seno de la realidad inteligible y su papel de animadores del mundo sensible, justamente porque "no declinan", porque se "mantienen en lo alto" pueden desempeñar tal papel. En Plotino no existe (y esto, como veremos, es el principio de todo lo que podría llamarse su física) una acción creadora o productora que difiera del acto espiritual o contemplativo, que se le añada como algo nuevo. "Toda producción es contemplación." La creación u ordenación del universo sensible depende necesariamente de la visión espiritual, así como la iluminación del espacio depende de la sola presencia del sol. Plotino no cree que el orden del universo sea el resultado de un designio o de una voluntad reflexiva. Creerlo así equivaldría a rebajar al demiurgo y, en general a la naturaleza, al puesto de un artífice humano, cuyas concepciones no se realizan sino por medios mecánicos. El alma creadora "siempre está iluminada, continuamente posee la luz que confiere a las cosas inferiores; y esas cosas, a las que siempre sustenta y baña con sus rayos, gozan de la vida en la medida

de sus posibilidades, así como, en la medida en que podemos nos calentamos en el fuego alrededor del cual nos reunimos". (II, 9, 3.) Plotino objeta a los gnósticos que pretenden que el alma creó el mundo "después de haber perdido sus alas" y que convierten así a la creación del mundo en el trabajo inferior de un demiurgo malo: "Decaer así es (para el alma) olvidar los inteligibles; y si los hubiera olvidado, ¿cómo hubiera podido crear el mundo?" (II, 9, 4.)

La acción del demiurgo no difiere, pues, de la acción por la que el Bien —como vimos— produjo la Inteligencia, y la Inteligencia el Alma. Pero, al tener lugar en un grado inferior, ya no es capaz de producir una hipóstasis que a su vez sea creadora. La luz que emana de ella sólo engendra esa imagen del mundo inteligible que es el mundo sensible, al encontrarse con la materia semejante a un espejo.

*
* *

Antes de ver qué es el demiurgo, qué es la materia, qué hay entre el demiurgo y la materia, señalemos brevemente cómo esta concepción lo llevó a definirse frente a concepciones diferentes que le salían al paso: la de los intérpretes literales del *Timeo*, la de los estoicos y la de los gnósticos. Platón en el *Timeo* presenta al demiurgo decidiéndose, previa reflexión, a fabricar el alma del mundo, del modo como los obreros atenienses fabricaban sistemas planetarios, y dando instrucciones a los artesanos

inferiores para fabricar las almas y los cuerpos, significando así que el mundo ya había comenzado. Como muchos intérpretes anteriores a él, Plotino no retiene nada del aspecto antropomórfico del mito, puesto que rechaza toda reflexión y toda acción mecánica. Conserva tan sólo la serie de hipóstasis: demiurgo, alma del mundo, demiurgos inferiores. Tampoco puede admitir que el mundo tenga un comienzo; depende de una visión espiritual que es eterna, y como imagen de tal visión espiritual el mundo debe estar siempre en un tiempo sin comienzo ni fin, al que Plotino, con Platón, llama la imagen de la eternidad. Plotino se imagina el tiempo circular del eterno retorno; "razones inmutables fijan los límites de la duración del universo; finalizado un cierto tiempo, siempre vuelve al mismo estado en la alternancia medida de sus vidas periódicas". (IV, 3, 12.) El tiempo del universo presenta, de este modo, el movimiento de ida y de retorno, que viene a ser el esquema plotiniano de toda existencia. Al igual que el universo, no es la producción de una realidad original.

Plotino aceptó muchos rasgos de la imagen estoica del mundo. Tomó su teoría del destino, del logos distribuidor de la suerte, de la simpatía de las partes, de la providencia, de la teodicea, pero ajustó estas doctrinas a su punto de vista nuevo. Para los estoicos, el mundo, con los dioses que encierra, era la realidad suprema, y no conocían otro bien que la conformidad con el mundo. Para Plotino, lo divino que hay en el mundo, y especialmente nuestras al-

mas, pertenece a una realidad superior al mundo. No se pueden subordinar al orden sensible, pues siendo seres espirituales son independientes de él; de ninguna manera el destino las vincula con el mundo sensible (*En.* III, 1). En realidad son ellas quienes lo dominan porque lo producen: cada alma es para el cuerpo que gobierna lo que el alma del mundo para el conjunto. Plotino es partidario de la providencia y, por consiguiente, de la idea de finalidad, pero esta última no es, como en los estoicos, una adaptación que la inteligencia determina entre los órganos y las funciones, lo que supondría que el demiurgo prevé los peligros que el ser podría correr. Corresponde más bien a una especie de principio de máximo de ser, al que Leibniz expresará diciendo que está "lleno de formas". "La forma de un ser contiene todas sus propiedades y ocupa la materia; ocuparla equivale a no dejar nada sin dar forma... ¿Por qué hay ojos? Para que el cuerpo tenga todas sus partes. ¿Y por qué cejas? Para que tenga todo." En consecuencia, la providencia consiste tan sólo en que la materia recibe, por la naturaleza misma de las cosas, el máximo de ser que es capaz de recibir. Por eso, si bien Plotino se sirve en la teodicea del argumento estoico tan trillado de la armonía del todo que exige la limitación de las partes, su argumentación tiene un tono diferente. Mientras el orden del mundo en los estoicos es el orden supremo al que la materia no ofrece ninguna resistencia, en Plotino es un orden derivado que encuentra sus límites en la capacidad de la ma-

teria para recibirlo: "hay orden allí, porque se lo introdujo; además, porque hay orden hay desorden, porque hay ley y razón hay ilegalidad y sinrazón; no es que lo mejor produzca lo peor, pero las cosas que aspiran a lo mejor son incapaces de recibirlo, ya sea por su naturaleza, ya sea por el concurso de circunstancias y de obstáculos procedentes de fuera. Un ser cuyo orden está sólo tomado en préstamo, bien puede no lograrlo por motivos que dependen de él o de otros; y a menudo los otros lo perjudican sin quererlo, encaminándolo hacia un fin diferente". (III, 2, 4.) Así se explican los conflictos entre los hombres: "Los agravios que los hombres se hacen entre sí se fundan en su aspiración al bien; cuando no lo alcanzan pierden el tino y se vuelven unos contra otros." (*Ibid.*) Aunque el mal en el mundo sensible sea irremediable, el bien del sabio no consiste en someterse sino en evadirse para retornar a su verdadera residencia, al orden perfecto del mundo inteligible.

Según esto, pareciera que el mundo sensible adquiere en Plotino una coloración análoga a la que se advierte en los gnósticos. También ellos predicaban la vuelta del alma a su verdadera patria dejando su lugar de exilio. Sin embargo, no hay adversario más ardiente de los gnósticos que Plotino. Los gnósticos injuriaban al demiurgo, ignoraban el mundo inteligible, daban un comienzo y un fin al mundo sensible, negaban inteligencia al sol y a los astros, restringían la salvación a unos pocos elegidos. Es necesario, según Plotino, ver la belleza del mundo

que ellos no vieron, la providencia, y lo predica hasta tal punto, que uno se pregunta cómo este elogio sin reservas es compatible con esa imagen que hace del mundo tierra de exilio y residencia del mal.

*

* *

Esta doble apreciación revela claramente el estado de tensión que provoca la imagen del mundo sensible en Plotino: admira su belleza porque ve en él seres inteligibles cuyo destello la produce; y lo desprecia porque, reintegrando los seres inteligibles al mundo inteligible de que forman parte, sólo resta la manera equívoca, incompleta, de reflejar el destello, y la fealdad de la naturaleza que empaña su brillo. Colocándose en el primer punto de vista, ya ha vuelto a su "querida patria", porque en el nivel del demiurgo y del alma del mundo permanece inmutablemente cerca de la Inteligencia. Desde el segundo punto de vista, no capta más que la confusión de luz y oscuridad, y, ejercitando una especie de abstracción, separa el destello de su fuente. Esta especie de ir y venir del pensamiento, o más bien de la imaginación de Plotino ante el mundo sensible, es indispensable para comprender el doble valor, positivo y negativo, que el mundo sensible presenta ante sus ojos. Al menos dos veces lo indicó con precisión. "Los males —dice— provienen de la mezcla; la naturaleza del mundo está mezclada, y si se le quitara el alma universal y separada

del cuerpo, no quedaría gran cosa. El universo es un dios si se hace entrar en él el alma; quitadla, y queda, como dice Platón [*Banquete,* 202 *a*], un gran demonio que tiene pasiones demoníacas." (II, 3, 9.) Y también afirma decididamente que sólo por abstracción se puede concebir al cuerpo sin el alma en virtud de la que existe con sus formas y cualidades: "Puesto que la mezcla o combinación que forma el mundo sensible consta de un alma y de un cuerpo, y puesto que la naturaleza del alma está en el mundo inteligible y no tiene la misma jerarquía que aquello que se denomina substancia sensible, por más difícil que sea hay que eliminar el alma de la investigación presente (sobre la substancia sensible), así como, al clasificar a los ciudadanos de una población según sus dignidades o profesiones, dejamos de lado los extranjeros que habitan en la ciudad." (VI, 3, 1.) Si resulta difícil imaginar que el cuerpo no se afirme como un absoluto al que se incorpora el alma, recordemos que filósofos modernos como Leibniz o Kant consideran que la materia no tiene por sí misma un principio de unidad, y que hay que buscar ese principio en el espíritu o en algo que se le parezca.

*

* *

Ahora podemos ocuparnos del demiurgo, de la influencia que de él emana, de la materia que la recibe.

Plotino definió con más precisión la función demiúrgica que al demiurgo mismo; pero, ¿de qué ser proviene la irradiación? Pareciera que del alma, la tercera hipóstasis, intermediaria entre la Inteligencia y el mundo sensible. El Autor del orden cósmico "es el orden mismo, es el acto de un alma dependiente, de una sabiduría que permanece en la Inteligencia y que tiene su imagen en el orden interior de esta alma". (IV, 4, 10.) Estamos aquí en presencia de la jerarquía Inteligencia, orden inteligible o acto del alma. El orden interior es el principio ordenador y es posible distinguir una jerarquía más: el demiurgo o alma universal y el alma del mundo, uno y otra designados por la imagen mitológica de Zeus. A veces, y especialmente en dos de sus tratados —III, 2 y 3—, para aludir a este orden, sea en el nivel de lo inteligible (III, 2, 2), sea en el nivel del alma (III, 3, 3), Plotino usa la expresión estoica Logos que se refiere menos al orden estático de la jerarquía de los seres que al orden de los destinos; es el Logos que distribuye las distintas suertes, que regula, según la justicia, el ascenso y el descenso de las almas.

Con más eficacia que los conceptos platónicos habituales, el Logos permite destacar un rasgo de la demiurgia plotiniana, la división del orden universal que contiene todo en órdenes parciales, cada uno de los cuales determina la función de cada parte. La razón universal se divide así en razones parciales: las que hacen que el fuego queme, que el caballo o el hombre cumplan sus funciones, man-

teniéndose siempre como partes en el universo. De este modo, la teoría del demiurgo viene a encontrarse con la teoría de las almas, de las razones seminales, de las formas aristotélicas. El alma del universo esboza algo así como el plan general y esas formas derivadas ejecutan los detalles. El alma humana es una de esas formas que tiene por misión organizar el cuerpo. Así, la creación de conjunto se multiplica en una multitud de creaciones parciales en que el orden se manifiesta, por un lado, como jerarquía de géneros y especies, por otro, como retorno de los períodos y ciclo de generaciones y corrupciones.

Pero, como hemos dicho, no es el demiurgo mismo quien entra en composición con la materia para formar el universo sensible, así como tampoco las almas parciales se mezclan con el cuerpo para darle forma. Más aun, tienen eficacia sólo a condición de "permanecer en lo alto". Lo que hay de ellas en los cuerpos es una irradiación o una potencia, como una imagen que hubiera conservado algo de la potencia del modelo. "En el cuerpo la forma es una imagen... allá, la forma es una realidad." (II, 4, 5.) "Lo que la Inteligencia da al alma está cerca de la verdadera realidad, pero lo que el cuerpo recibe es ya una imagen y una imitación." (V, 9, 3.)

Si la forma que se une a la materia no es la verdadera esencia sino su imagen, se deduce que Plotino, al declarar que un cuerpo es siempre un compuesto de materia y forma, no podía haber tomado esta afirmación en el sentido que tiene para quien

la introdujo en filosofía, para Aristóteles. En éste, la composición hilemórfica da nacimiento a un ser concreto que es verdaderamente uno. No puede ser así en el neoplatónico; por lo pronto, la forma-imagen guarda una relación más estrecha con el modelo de que está tomada que con la materia que ilumina; "nace, en lo engendrado, de una conversión hacia el generador" (III, 6, 1); o, si se une a la materia olvidando su propio origen, comete una especie de falta; esto se refiere a todas las formas como al alma humana, cuya parte inferior, seducida por la imagen que la materia le devuelve, se une con esta imagen y se aleja así del fundamento de su propia realidad. Por otra parte, la materia no es apta para unirse verdaderamente con la forma. Es indudable que Plotino emplea a menudo el lenguaje de Aristóteles y que así induce en error; pero su pensamiento es muy diferente: mientras Aristóteles la mayoría de las veces se refiere a la "materia segunda" como al bronce en la estatua, es decir, a la materia que recibió ya la forma y a la que no le falta sino una condición para resultar un ser acabado, Plotino, salvo excepción, entiende por materia sólo la materia primera completamente indeterminada, que no posee ni siquiera tamaño; sobre esta materia la forma pasa como un reflejo sin dejar rastros; la materia "incapaz de transformarse, queda (después de haber recibido la forma) lo que era en un principio; era el no-ser, y lo sigue siendo siempre... Queriendo revestirse de formas, no llega ni siquiera a conservar el reflejo... es un fantasma frágil y

desdibujado que no puede recibir una forma". (II, 5, 5.) Por eso se encuentra en Plotino la clara indicación de la doctrina que en el siglo XIII se llamará doctrina de la pluralidad de las formas, y que consiste en decir que el ser concreto existe sólo por superposición de muchas formas distintas y jerarquizadas (el ser viviente, por ejemplo, por las formas corporeidad, elemento, vida) que, en su diversidad y acumulación esconden la materia, en lugar de unirse con ella. (V, 8, 7.) En Aristóteles, un ser concreto tiene sólo una forma, la que hace pasar la materia (segunda) de la potencia al acto; es porque la materia designa aquí el conjunto de condiciones necesarias para unirse a la forma, mientras que en Plotino, como no existe una unión similar, las formas sólo pueden sumarse, sin que el ser concreto sea jamás uno. La substancia sensible es, pues, tal como lo será en Locke, "un conglomerado de cualidades y materia". (VI, 3, 8.) Se diría que Plotino rehuye todo cuanto pudiera dar alguna consistencia al mundo sensible considerado aparte del alma que lo gobierna. La materia es "una sombra; sobre esta sombra, imágenes, puras apariencias". (*Ibid.*)

De estos principios deriva el carácter tan particular de lo que podría llamarse la física plotiniana; podría llamarse, puesto que no se trata de un dominio bien limitado, sino del modo como Plotino encara las cuestiones planteadas bajo este título por Aristóteles y los estoicos, por ejemplo el problema de la naturaleza de los cuerpos, de los elementos, de la acción y la pasión, de la mezcla, de los movimientos celestes, del tiempo, de la naturaleza de los seres vivos. En todos estos problemas el método plotiniano es siempre el mismo: es un método de conversión que consiste en excluir de la materia y de los cuerpos, y en referirla a una acción procedente de lo alto, a toda realidad positiva que se les intentara atribuir. Por ejemplo, decir que la materia tiene un tamaño, es decir algo positivo de ella; y es una afirmación falsa, porque en realidad es una razón la que, habiendo descendido hasta la materia, le da la extensión que quiere. "Actualmente la materia ha llegado a tener un tamaño igual al del universo; pero si el cielo y todo lo que él contiene cesaran de existir, su tamaño se desvanecería al mismo tiempo." (III, 6, 16.) La materia recibe formas extensas porque previamente recibió la extensión, que es una forma. (*Ibid.*, 17.) También se suele decir que la materia es un cuerpo, pero no lo es; hay una forma o razón que se llama corporeidad y que produce el cuerpo al descender sobre la materia (II, 7, 3); es una cierta "densidad o resistencia" que no pertenece a la materia.

En un plano superior se adscribe a los cuerpos actividades positivas que ellos verdaderamente no tienen y que les vienen "de lo alto". Plotino distingue en los cuerpos dos especies de propiedades: *a*) la masa que es el volumen resistente, *b*) las cualidades, las naturalezas elementales de lo cálido y lo frío, por ejemplo. A la primera especie corresponden los efectos mecánicos de impulsión, de choque, de peso, que concluyen con la destrucción o

disgregación del cuerpo más débil por el más fuerte (IV, 7, 8; III, 6, 6). Estos efectos mecánicos parecen, pues, estar muy ligados, en el pensamiento de Plotino, a la esencia de los cuerpos, y no suponen la intervención de ninguna forma extraña; pero tales choques inertes no producen nada positivo, nada más que destrucción e impedimento (IV, 3, 10, 18, 4); y, por otra parte, sabemos cuán hostil es Plotino a toda explicación mecánica de los fenómenos. Las cualidades que los cuerpos comunican a otros, como el calor y el frío, no dependen de las respectivas masas, y hay que considerarlas como potencias incorporales. (IV, 7, 8.)

Gracias a la naturaleza de las cualidades, se explica la "mezcla total". Los estoicos designaron con este nombre una pretendida penetración de los cuerpos entre sí (la penetración de un hierro enrojecido por el fuego, por ejemplo), pero eso es atribuir a los cuerpos mismos una propiedad que sólo pertenece a sus cualidades incorporales. (II, 7, 3.)

Así es como las cualidades de los cuerpos indican ante todo la presencia de lo incorporal en ellos. Al clasificar, por ejemplo, los elementos en fuego, aire, agua y tierra, atendiendo a lo que tienen de más o menos corporal, en el extremo superior se pone al fuego, que es lo más próximo a lo incorporal por su actividad y su movilidad (I, 6, 3), y en el inferior a la tierra, que es inerte. El movimiento es como la vida de los cuerpos; "los agita, los excita, los despierta, los acucia; hace que participen de él para que no se duerman... por su falta de reposo y por

su continua actividad presentan una imagen de la vida". (VI, 3, 23.)

Si ahora consideramos a la substancia sensible en su totalidad, es decir, como masa resistente acompañada de cualidades, repararemos en que a menudo se atribuye a esas "causas corporales" efectos positivos que no tienen. Algunos astrólogos atribuyen la acción de los astros sobre el hombre a propiedades puramente físicas; el frío o el calor, el fuego húmedo o seco, inherentes a cada astro, producirían los temperamentos físicos de cuerpos que difieren entre sí según el predominio de lo cálido o de lo frío, y, de allí la diferencia moral de los caracteres. (IV, 4, 31.) Plotino consigna muchas "explicaciones" del mismo género que "atribuyen todo a cuerpos", que intentan, "con el movimiento irregular que de ellos resulta, engendrar la regla, la razón y el alma dominadora". (III, 1, 3.) Los cuerpos son incapaces de engendrar alguna pasión propia del alma; y es aun más imposible decir, con los estoicos, que el alma es un cuerpo, porque el cuerpo es, de por sí, una multiplicidad sin ningún principio unitario. (VI, 1, 26.)

No solamente es imposible que las propiedades de los cuerpos elementales expliquen las sensaciones, las pasiones y los pensamientos del alma; tampoco pueden dar cuenta del movimiento circular de los cielos. Aristóteles atribuyó este movimiento a un quinto elemento al que refería el movimiento cíclico, como también hacía depender de la naturaleza del fuego el movimiento hacia arriba. Para Plotino,

la tesis aristotélica tiene el mismo carácter materialista que la estoica. El movimiento de los cielos "no es un movimiento local sino vital; es el movimiento vital de un ser único, que no actúa más que en sí mismo, inmóvil en relación a lo que le es exterior, y en movimiento a causa de la vida eterna que en él hay". (IV, 4, 8.) No existe tal quintaesencia, y los cielos están hechos de fuego: la influencia del alma le imprime al fuego un movimiento circular que tiende por naturaleza hacia arriba. (II, 2, 1.)

Estos ejemplos, que pueden multiplicarse fácilmente, muestran en qué consiste la explicación física en Plotino. Consiste en despojar a la materia, y después a los cuerpos, de todo lo que la experiencia nos presenta como realidades positivas en ellos, porque la verdad es que, en cada grado, tales realidades son vestigios del alma; y seremos buenos físicos en la medida en que sepamos convertir el mundo sensible hacia el espíritu. Esta tesis plotiniana difiere en extremo de la aristotélica, y en ciertos aspectos nos resulta mucho más moderna si es verdad que nuestra física es, antes que la descripción de la experiencia inmediata, la de las relaciones inteligibles subyacentes.

*

* *

Concluída esta explicación del mundo sensible, la noción misma de lo sensible se volatiliza, por así decir, y como residuo queda la materia, comparable a "un sedimento amargo dejado por la evaporación" (II, 3, 17) que, por una especie de paradoja, tiene dos de los caracteres esenciales del ser inteligible: es impasible, en el sentido en que el espejo no recoge ninguna modificación de los reflejos que se deslizan en su superficie (III, 6, 7); y es incorporal e inextensa, pues, como vimos, la corporeidad y la extensión son formas o razones (III, 6, 12). A fin de mostrar su necesidad y su naturaleza, Plotino utilizó profusamente, los conocidos pasajes del *Timeo* sobre la χώρα . Tampoco olvidó a Aristóteles, y a él debe las tesis de que la materia es siempre un término relativo a otra cosa (II, 4, 13), y que es sólo en potencia. (II, 5, 2.) Pero Plotino incorpora un rasgo que está casi ausente en sus dos modelos: la materia es el primer mal (I, 8, 3), es la causa del mal para el alma, y aun para la parte racional del alma (I, 8, 4.) No es fácil interpretar el pensamiento de Plotino en este punto. Hemos visto que a veces parece adoptar, acerca del problema del alma, las tesis de la teodicea estoica que hacen de él un complemento necesario de la armonía cósmica; pero aquí el mal, tomado como materia, es una especie de absoluto que se opone al bien; es la oscuridad, la profundidad tenebrosa, la sinrazón que se opone a la razón, a la luz (VI, 3, 7; II, 4, 5), como poseedora de una actividad nefasta que brega porque se le asemeje la forma que en ella reside, "por comunicar a la forma su ausencia de forma, al ser mesurado su exceso y su defecto"; que hace, en su agitación, "cuanto puede para deteriorar la obra de las razo-

nes". Como en el maniqueísmo, la materia es ahora el principio positivo del mal, el destructor del orden establecido por Ormuz.

Pero lo es sólo en apariencia. La realidad divina está al abrigo de todo contacto con lo impuro, y no hay la menor sospecha de lucha y de rivalidad entre los seres divinos y la materia; y si Plotino parecía hablar de una especie de acción positiva del mal, otras veces, por el contrario, insiste sobre la irrealidad, la debilidad de la materia: es el no-ser (II, 5, 4), fantasma (*ibid.*, 5), sombra (II, 16, 18), indigencia (*ibid.*), mentira verdadera (II, 5, 5), y la simbolizan los eunucos que siguen a la Gran Madre. (III, 6, 19.)

A este conflicto de dos perspectivas sobre la naturaleza de la materia se suma otro de la misma especie sobre su origen. Sin tomar partido, Plotino expone dos hipótesis: "O bien la materia ha existido siempre..., o bien su producción es una consecuencia necesaria de causas que le precedieron." (IV, 8, 6); en el primer caso, es un término distinto de las realidades que derivan progresivamente de lo Uno y puede oponerse a esas realidades; en el segundo, es el último término en la procesión de esas realidades, es decir, el término infecundo en el que se extingue la fuerza productora que parte de lo Uno.

Reparemos en que estos dos conflictos, tan semejantes entre sí, son paralelos al que señalamos con motivo del "descenso del alma al cuerpo". Ese descenso se puede interpretar ya como una falta del alma que abandona la región inteligible para unirse

a un cuerpo, ya como una participación en el gobierno del universo, como un beneficio del alma que ilumina al cuerpo con su luz. En todos estos conflictos hay un rasgo común, que es también un rasgo general de la metafísica de Plotino: ninguna realidad es estática. Plotino sólo puede concebir la realidad en el doble dinamismo de la procesión-conversión, de la procesión que hace que una realidad se aleje del centro de donde emana, de la conversión que la hace volver hacia el centro; pero la procesión, en las realidades posteriores al alma, es el resultado de una especie de fascinación mágica ejercida por una realidad inferior —el cuerpo fascina al alma como su propia imagen a Narciso—; la conversión, al contrario, reconduciendo la realidad a su principio, muestra a la procesión como un favor que el alma le hace al cuerpo.

Partiendo de los mismos principios es posible justificar la doble perspectiva sobre la materia. Primero, la materia es lo que atrae, lo que fascina, por así decir, a las razones y las formas; después, convertidas ya estas últimas hacia sus principios inteligibles, se ve sólo la iluminación que viene de ellas y que, al invadir la materia, le confiere ese último grado de existencia, tan próximo al no-ser. El retorno al origen corrige, pues, sin cesar, la atracción hacia abajo, hasta llegar a la materia, que desempeña el doble papel de atraer a las formas, como primer mal, y, como última hipóstasis, de ser la realidad límite, a partir de la cual ni la procesión ni, en consecuencia, la conversión son ya posibles.

NOTICIA BIBLIOGRÁFICA

PLOTINO: *Ennéades*, tomo V (Quinta Enéada); tomo VI[1] (Sexta Enéada, tratados I a V); tomo VI[2] (Sexta Enéada, tratados VI a IX. Índice de citas. Índice de palabras griegas. Índice analítico de materias), texto establecido y traducido por Émile Bréhier, Collection des Universités de France publicada bajo el patrocinio de la Association Guillaume Budé, 1931-1938.

JEAN GUITTON: *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, Boivin, 1933. (*Cf.* también H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, E. de Broccard, 1937. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París, E. de Broccard, 1943.)

PAUL HENRY: *Plotin et l'Occident*, Spicilegium lovaniense XV, Louvain, 1943. (Rastrea la influencia de Plotino en Firmicus Maternus, Marius Victorinus, San Agustín, Macrobio, Servius, Amiano Marcelino, Sidonio Apolinario.)

PAUL HENRY: *Études plotinniennes. I. Les états du texte de Plotin*, Museum lessianum, 1938. II. *Les manuscrits des Ennéades*, ibid., 1940. (Dos estudios filológicos muy importantes: el primero concierne sobre todo a la tradición del texto, directa e indirecta, en los Padres, los filósofos y los eruditos de fines de la Antigüedad y de la época bizantina: el segundo es el resultado del cotejo de un gran número de manuscritos.)

ADDENDA DE LA PRESENTE EDICIÓN EN ESPAÑOL

Texto de Plotino

El texto de la *Enéadas* presenta muchos problemas. La edición de Paul Henry y Hans Rudolf Schwyzer: *Plotini Opera* (t. I, Paris-Bruxelles, 1951) es la primera en dar un texto crítico satisfactorio. El tomo I (único aparecido hasta ahora) contiene las tres primeras *Enéadas.*

Traducciones de las Enéadas

Además de la traducción francesa de É. Bréhier (Paris, 1924-1936, 6 t.), citada parcialmente más arriba, las mejores traducciones completas de Plotino son: al inglés, la de St. MacKenna y B. S. Page: *The Enneads of Plotinus* (London, 1921-1930, 5 t.); al alemán, R. Harder: *Plotins Schriften* (Leipzig, 1930-1937, 5 t.); al italiano, V. Cilento: Plotino, *Enneadi* (Bari, 1947-1949, 3 t. en 4 partes). La única versión española de todas las *Enéadas* es la de J. M. Q. (¿José María Quiroga?): Plotino, *Las Enéadas* (Madrid, 1930, 4 t.), que aparentemente sigue la vieja traducción francesa de M. N. Bouillet (*Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1857-1861, 3 t.), sin añadir sus notas y comentarios. De la traducción de Juan David García Bacca: Plotino, *Enéadas* (Buenos Aires, 1948), sólo ha aparecido el primer tomo, que contiene la *Enéada* I con aclaraciones del traductor. *Cf.* la reseña de A. P. Carpio en *Realidad*, Nº 13, p. 85-89 (1949), a propósito de la versión de García Bacca.

Algunos libros sobre Plotino

A. H. Armstrong: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge, 1940). *Cf.*, del mismo autor, "La significación real del mundo inteligible en Plotino", en la revista *Notas y Estudios de Filosofía*, II, 259-268 (1951).

R. Arnou: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris, *s. d.* [1921]). Se considera fundamental para el estudio de la mística de Plotino.

M. de Gandillac: *La sagesse de Plotin* (Paris, 1952). Obra bien documentada y rica en sugerencias.

W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus* (London, 3rd. ed. 1929, 2 vol.), Las Gifford Lectures de 1917-1918 son quizá la mejor exposición de conjunto de Plotino: detallan con simpatía el pensamiento expuesto.

F. Heineman: *Plotin* (Leipzig, 1921). Este ensayo de reconstruir la evolución del sistema plotiniano ha sido muy criticado, entre otros por Bréhier.

G. Mehlis: *Plotino* (tr. esp. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1931). La edición alemana es de 1924. Sencilla exposición de los temas principales de Plotino, infortunadamente sin citas de las *Enéadas.*

L. Pelloux: *L'assoluto nella dottrina di Plotino* (Milano, 1941).

Bibliografía

La mejor bibliografía plotiniana es la de Bert Mariën, que se halla en el último tomo de la traducción italiana de las *Enéadas* por V. Cilento, citada más arriba.

ÍNDICE